

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

30
1970

LA OPCION POR LOS POBRES COMO CRITERIO DE INTERPRETACION

95 9 74

FRANZ J. HINKELAMMERT
GILBERTO GORGULHO
DAGOBERTO RAMIREZ
JOSE COMBLIN
LUDOVICO GARMUS
SEBASTIAO A. G. SOARES



Ribla

Consejo de redacción (para 1989 y 1990)

Gustavo Gutiérrez
Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Souza
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Teresa Cavalcanti
Jandir Santin
René Castellanos

Coordinadores regionales*Cono Sur:*

Dagoberto Ramírez, Casilla 13596, Santiago, Chile.
José Severino Croatto, Camacú 282, 1406, Buenos Aires, Argentina.

Meso-América:

Pablo Richard, Apartado 389, 2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
Jorge Pixley, Apartado 2555 Managua, Nicaragua.

Brasil:

Gilberto Gorgulho, Rua Atibaia 420, 01235, Sao Paulo, SP, Brasil.
Tércio Machado Siqueira, Rua do Sacramento 230, 09720, Sao Bernardo do Campo, SP, Brasil.

Coordinador General:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090, Guarulhos, SP, Brasil.

Responsables de este número:

Gilberto Gorgulho y Tércio Machado Siqueira

Esta Revista se publica en español y en portugués 2 veces al año.

En español por: Editorial DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.

En Portugués por: Editora Vozes, Rua Frei Luís 100, 25689, Petrópolis, RJ, Brasil.

Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93001, Sao Leopoldo, RS, Brasil.

Imprensa Metodista, Caixa postal 536 09700Sao Bernardo do campo, SP, Brasil.

Costo de la suscripción: América Latina: US \$ 12

Otros países: US \$ 20

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

RIBLA

**REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA**

Nº 3

SAN JOSE, COSTA RICA

1989



DIRIGIO LA EDICION: Jorge David Aruj
CORRECCION Y TRADUCCIONES: Guillermo Meléndez

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1989

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

Pedidos a:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla, San José
Costa Rica

CONTENIDO

EDITORIAL	5
<i>Tércio Machado Siqueira y Gilberto Gorbulho</i>	
EL IMPERIALISMO: ESTRUCTURA DE DOMINACION	7
<i>Ludovico Garmus</i>	
SOFONIAS, HIJO DEL NEGRO, PROFETA DE LOS POBRES DE LA TIERRA	25
<i>Sebastião A. G. Soares</i>	
SOFONIAS Y EL VALOR HISTORICO DE LOS POBRES	31
<i>Gilberto Gorgulho</i>	
LOS POBRES COMO SUJETO DE LA HISTORIA	43
<i>José Comblin</i>	
LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL	59
<i>Franz J. Hinkelammert</i>	
LA BIBLIA EN CHILE HOY. UNA EXPERIENCIA	107
<i>Dagoberto Ramírez</i>	

EDITORIAL

*Tércio Machado Siqueira
y Gilberto Gorgulho*

Este número de RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana) está dedicado al problema de la opción por los pobres y a la interpretación de la Palabra de Dios. Se trata de una cuestión fundamental para la praxis liberadora, lo mismo que para el análisis de las estructuras sociales y de los mecanismos de dominación del pueblo oprimido.

1. El estudio sobre el imperialismo asirio busca mostrar las condiciones históricas y económicas que pesaron sobre el pueblo de Israel y de Judá (cf. Is. 10, 13). Este imperialismo asirio engendró las contradicciones de su propia ruina e inauguró una nueva e importante fase en la historia de la liberación de los pobres.

2. Dentro del imperialismo asirio, las reacciones de los profetas de Yahveh son significativas y sorprendentes. ¿Sería Sofonías un negro? ¿Cuál es el origen y la función social de este profeta?

3. Sofonías muestra el camino de esta liberación a través de un nuevo sujeto histórico formado por el pueblo "oprimido y debilitado" (Sf. 2, 3; 3, 12). La búsqueda de la pobreza es el eje de la conversión como cambio subjetivo y liberación de los mecanismos sociales de pauperización y de destrucción del pueblo.

4. Se hace necesario, por lo tanto, estudiar y precisar cuál es la relación entre los pobres de que habla la Biblia y el sujeto histórico responsable de la transformación social de que hablan, actualmente, las ciencias sociales.

5. Y profundizando aún más, es importante precisar la relación entre la figura de Abraham y la opción por los pobres. La figura de Abraham puede ser colocada en la raíz del mesianismo del pobre. La teología de la liberación contrapone al pecado estructural la opción preferencial por los pobres. Es una opción por la vida de todos los seres humanos, porque la vida de todos solamente se puede escoger optando preferencialmente por la vida del pobre. La opción por los pobres es el criterio de discernimiento de la ley y el orden. Aparece entonces una nueva subjetividad que parte del pobre y una nueva libertad que está en la afirmación de la vida de todos. Esta afirmación de la vida de todos desemboca en un mesianismo del pobre.

6. Finalmente, la narración de la lectura de la Biblia por el pueblo en Chile, muestra cómo la Palabra de Dios es el sustento de la esperanza y de la lucha de los oprimidos bajo la dominación de los poderes de este mundo. La lectura popular de la Biblia es manifestación de la fuerza del Espíritu que alimenta y orienta la esperanza de liberación, viva en el seno de las comunidades populares.

EL IMPERIALISMO: ESTRUCTURA DE DOMINACION

Ludovico Garmus

I. Introducción: imperialismo e imperios

Podemos definir el imperialismo como la "política de un Estado que se propone establecer un control más allá de sus fronteras, sobre un pueblo que se niega a aceptar tal control"(1).

El fenómeno del imperialismo es tan antiguo como el de la civilización. Por el año 2500 a. C., los sumerios crearon en la Mesopotamia su primer imperio. Hacia el 2350, Sargón de Acad estableció el primer imperio semítico, seguido poco después por el segundo imperio sumerio en los siglos XXII y XXI a. C. Contemporáneamente (2500-2000 a. C.), al norte de Siria surgía el imperio de Ebla, recientemente descubierto(2). Siguió después el imperio babilónico de Hamurabi (siglo XVIII a. C.). Los faraones de Egipto extendieron su imperio sobre Siria y Palestina entre los siglos XVI y XIII a. C., conviviendo con otros imperios como el de los hititas en el Asia Menor. Estos fueron heredados por el nuevo y tiránico imperio asirio (siglos IX-VII a. C.). Le siguieron el imperio neo-babilónico (625-539 a. C.), el persa (539-323), los imperios helénicos (323-70 a. C.) y el imperio romano (después del 70 a. C.).

Darcy Ribeiro distingue dos tipos de imperios(3), precedidos por la revolución agrícola (8000 a. C.) y por la urbana (4000 a. C.): los imperios teocráticos de regadío y los imperios mercantiles esclavistas. Entre los primeros menciona el imperio acadio (2350 a. C.) y el babilónico (1800 a.

1. *Encyclopedia Britannica*, vol. 12, 121.

2. Cf. L. Garmus, "Ebla. Identificadas as origens de Abraão?", en: *REB* 38 (1978), 743-749. Los archivos reales de Ebla, que apenas comienzan a ser estudiados, son sobre todo de carácter económico. Atestiguan una economía basada en la agricultura y un floreciente comercio con Siria, Palestina y la Alta Mesopotamia. Los reyes de Ebla recibían tributos de ciudades-reino y de reyes de ciudades independientes. Ebla exportaba tejidos y controlaba el comercio de la madera y de los metales en la Siria occidental. Fue destruida por Naram Sim, uno de los sucesores de Sargón de Acad, hacia el 2250 (cf. P. Mathiae, *Ebla. Un impero ritrovato*. Einaudi editore, Turim, 1977, 193-198).

3. Ribeiro, D., *O processo civilizatório*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1987 (9a. edición), 97-113.

C.), en Mesopotamia; en Egipto, el imperio medio (2070 a. C.) y el imperio nuevo (1750 a. C.). La India conoció imperios del mismo tipo, como los imperios Mauraya (327 a. C.) y Gupta (320 a. C.); en China, los imperios de las dinastías Chu (1122 a. C.), Tsin y Han (220 a. C.), Tang (618 d. C.), Ming (1.368 d. C.) y Tsing (1644 d. C.). Más tarde, en América surgieron los imperios de los mayas (300 d. C.), de los incas y aztecas.

Todos estos imperios se basan en la conquista tecnológica de la irrigación, que procuran desarrollar y ampliar. Son teocráticos porque la religión ejerce un papel ideológico decisivo en la producción. El Estado teocrático se apropia de las tierras cultivables y desarrolla complejos sistemas administrativos para controlar la fuerza de trabajo (nobles, sacerdotes y servidores), y dispone de un ejército profesional para la defensa y las conquistas. Pero la militarización acabó siendo causa de tensiones internas porque el poder, más allá de su tradicional legitimación religiosa, comienza a ser legitimado por la simple fuerza militar. Este militarismo, lo mismo que el cúmulo de regalías y monopolios, provocaron disputas internas por el poder y la feudalización, lo que llevó a los imperios a la ruina, acelerada por los ataques externos(4).

Entre los imperios mercantiles esclavistas, Ribeiro menciona a la civilización asiria (siglos XII-VII a. C.), la aqueménida (siglos VI-IV a. C.), la helénica (siglos V-I a. C.), la cartaginesa (siglos VI-II a. C.), la romana (siglos I a. C.-IV d. C.) y la bizantina (siglos VI-X d. C.). Decisiva para la formación de estos imperios fue la revolución metalúrgica posibilitada por el descubrimiento de una tecnología económica para la industrialización del hierro. El descubrimiento se debió a los hititas (alrededor del 1400 a. C.), que basaron en él la fortaleza de su imperio instalado en el altiplano del Asia Menor. La difusión de esta nueva tecnología se debió a los "pueblos del mar", que pusieron fin al imperio hitita(5). La difusión del uso de instrumentos de hierro, como hachas y arados, dio por primera vez a los campesinos una participación real en los beneficios de la civilización.

Todos estos imperios son llamados esclavistas porque se apoyan en gran medida en la mano de obra esclava; son mercantiles porque se basan en el fomento del colonialismo mercantil. Características de los imperios mercantiles esclavistas son la institucionalización de la propiedad individual de la tierra, la incentivación de la libertad de comercio y la generalización del apresamiento de prisioneros de guerra para transformarlos en esclavos pertenecientes a particulares. La militarización y las guerras de conquista, tenían precisamente la finalidad de garantizar mercaderías y renovar la mano de obra esclava con los pueblos conquistados. La guerra de conquista será una de las características de estos imperios, como se ve en Teglafalasar

4. Ribeiro, D., *op. cit.*, 104-105.

5. Toynbee, A., *Il racconto dell' uomo*. Garzanti, Italia, 1977, 123; Childe, V., *O que aconteceu na história*. Zahar Editores, Río de Janeiro, 1973 (3a. edición), 198.

III, máximo exponente de tal política(6). En la civilización asiria y aqueménida, en cambio, el esclavismo era apenas incipiente. La economía dependía de los mercaderes y, en parte, de los saqueos resultantes de la expansión guerrera. Pero aún así, ya comenzaba a predominar la propiedad privada y el uso de fuerza esclava en el trabajo(7).

En la evolución de la sociedad para la formación de imperios mercantiles esclavistas se distinguen, primero, las ciudades-reino con sus áreas de influencia; en un segundo momento comienzan las disputas de estas ciudades por áreas de dominación; finalmente, en un tercer momento, una de estas ciudades asume la hegemonía, constituyéndose en un imperio mercantil esclavista mediante guerras de conquista y apresamiento de esclavos para proveer mano de obra(8).

En el presente estudio nos limitamos a un análisis del imperialismo asirio. Este nos interesa más de cerca porque fue el que, en el 722, barrió a Israel del mapa y el reino de Judá le fue tributario por largos años.

II. El imperio asirio

Se distinguen tres períodos del imperio asirio: el imperio antiguo (2350-2180), del que poco se sabe, inaugurado por Sargón de Acad y al que puso fin el imperio babilónico de Hamurabi (1728-1686); le siguió más tarde el imperio medio (siglos XV-XIII), y, finalmente, el nuevo imperio (siglos XII-VII).

La necesidad de la importación de materias primas exigidas por los enriquecidos de la revolución urbana, dio origen al primer imperio creado por Sargón(9). Las crecientes exigencias del consumo no podían ser satisfechas ya por el libre intercambio comercial. De ahí la necesidad del uso de la fuerza militar para regularizar el abastecimiento: "Los ejércitos recorrían las rutas abiertas por las caravanas comerciales"(10). De este modo, Sargón inició su primera conquista imperialista y su imperio se convirtió en un modelo para todos los imperialismos orientales.

En el período del imperio medio, Asiria representa un poder respetado por los vecinos, pero que no está en expansión. Asiria realiza en este tiempo un tratado fronterizo con Babilonia y envía delegaciones a Egipto. La lengua acádica, además de difundir la literatura sumérica por el Asia Menor, Siria y Palestina(11), se torna una especie de lengua diplomática como se ve por las Cartas de Amarna (1372-1359), halladas en Egipto.

6. Garelli, P.-Nikiprowetzky, V., *O Oriente Próximo asiático. Impérios mesopotâmicos. Israel*. EDUSP, São Paulo, 1982, 66-96.

7. Ribeiro, D., *op. cit.*, 110-111.

8. Ribeiro, D., *op. cit.*, 111-112.

9. Childe, V., *A evolução cultural do homem*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978 (4a. edición), 223-224.

10. Childe, *Idem*.

11. Toynbee, *op. cit.*, 129.

El fundador del nuevo imperio asirio fue Teglathfalasar I (1117-1077). Por medio de sucesivas campañas conquista los Estados sirio-hititas de la Alta Mesopotamia, la región del lago Van y llega hasta Babilonia. Somete la costa mediterránea y pasa a recibir tributos de Sidón, Biblos y Arvad. Asiria salta así de su aislamiento y aspiraba a convertirse en una gran potencia. No obstante, por falta de una clara concepción político-militar, las conquistas de Teglathfalasar I no fueron duraderas(12). En las sucesivas campañas contra los arameos hubo un gran desgaste, con pérdidas de hombres y de armas, y los sucesores de Teglathfalasar no lograron mantener las conquistas occidentales. Pero con el rey Assurdan II (935-913) se inicia ya una reacción. En sus anales el rey aclara que, hasta entonces, las poblaciones asirias “se refugiaban en tierra enemiga” para huir “de la mengua, del hambre y de la miseria”(13). El rey consiguió que los campesinos retomaran sus arados y dotó al ejército de una flota de carros de guerra, iniciando una política de reconquista militar. La larga lucha contra los arameos hizo de Asiria un país de guerreros bien adiestrados. “Se constituía lentamente, de este modo, el temible aparato militar que, algunos años más tarde, sacudiría el Cercano Oriente”(14).

El nuevo gran imperio asirio se inicia, propiamente, con Adad Nirari II (912-891), que no sólo amplió las conquistas territoriales sino que también estableció lazos más estrechos entre éstas y el poder central. Como veremos más adelante, detrás de este centralismo se encontraba una *ideología de carácter religioso* (15). Una condición previa para una política exterior imperialista era la formación de un gran ejército permanente, con escuadrones de carros de guerra y, por primera vez, también de caballería, que pudiesen ser movilizadas rápidamente y puestos en combate. La tecnología del hierro, además de los carros de guerra, suministraba armamento más barato y eficiente, como arcos con flechas de puntas de hierro y lanzas. El ejército se convirtió asimismo en una especie de recaudador de impuestos por donde pasaba. En poco tiempo, la finalidad de las expediciones militares sería la de recaudar impuestos(16). Con Adad Nirari II los territorios conquistados no son únicamente sometidos al tributo, sino que son considerados como provincias anexadas al reino central, con gobernantes y guarniciones militares asirias. De este modo, Adad Nirari II echó las bases para el clásico sistema provincial asirio que se desarrollaría en los siglos siguientes.

Asumazirbal II (884-858) prosigue la expansión asiria hasta el Mediterráneo, constituyendo una verdadera corona de Estados tributarios en torno del territorio central de la metrópoli. Reconstruye ciudades destruidas en

12. Donner, H., *Geschichte des volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1987, 293.

13. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 48-49.

14. *Idem*.

15. Donner, *op. cit.*, 294s.

16. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 65.

territorios distantes, transformándolas en bases militares asirias que se servían también de tropas auxiliares locales. De esta manera podía sofocar inmediatamente las rebeliones y sustituir los vasallos rebeldes por otros pro-asirios. Pero el sistema no garantizaba total seguridad. De vez en cuando los Estados arameos se rebelaban, dejando de pagar tributo. Las rebeliones eran sofocadas a la fuerza. Salmanasar III (858-824), por ejemplo, disponiendo de un ejército bien aparejado, aunque todavía no suficientemente fuerte, compensaba esta debilidad sembrando el terror entre los países de la costa norte del Mediterráneo. Creó así el mito de la crueldad asiria: "Para imponerse a los adversarios, acostumbraba apilar pirámides de cabezas delante de las puertas de las ciudades conquistadas o empalar adversarios"(17). Pese a ello, una coalición de doce Estados sirios liderados por Damasco y Elat, de la cual participó también el rey Acab de Israel con doscientos carros de combate y diez mil soldados(18), enfrentó al gran rey asirio en la batalla de Carcar, encuentro del que Asiria no salió bien librada.

Con relación a Babilonia, Asiria tuvo siempre el cuidado de darle un tratamiento especial. Adad Nirari III (811-781), por ejemplo, reconoció el reino de Babilonia y le dio una posición especial entre los vasallos, lo que lo convirtió potencialmente en un opositor temido y respetado.

III. Política de Teglafalasar III

Hacia el final del reinado de Salmanasar III, en el 827 a. C., comenzaron una serie de agitaciones internas que duraron hasta la ascensión de Teglafalasar III en el 745. Se trató, de modo general, de una revuelta de antiguas provincias engendradas por la conquista, o de una revuelta de la pequeña nobleza contra los detentadores de los altos cargos del Estado(19). Estaban en conflicto dos concepciones del imperio: la tradicional, basada en la vieja nobleza asiria, y la nueva, basada en la joven nobleza de mercaderes, surgida con las conquistas. La nueva concepción triunfó con Teglafalasar III (745-727), que subió al trono después del reinado de tres débiles sucesores de Adad Nirari III, llevando al nuevo imperio asirio al máximo de su poderío. En seguida hizo una reforma administrativa que disminuyó el poder de los jefes de las grandes provincias y dio mayor peso a los pequeños distritos, confiados a administradores con poderes limitados. Esta medida apuntaba a asegurar su poder central y a darle mayor eficiencia. Adoptó también una política externa tendiente a aniquilar gradualmente la independencia política de los pequeños Estados(20). Anteriormente, los soberanos asirios en-

17. *Ibid.*, 72s.

18. Bright, J., *Historia de Israel*. Ed. Paulinas, S. Paulo, 1981(2a. edición), 323; Donner, *op. cit.*, 295-296.

19. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 76-77.

20. Cf. Donner, *op. cit.*, 297-299; Herrmann, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1985 (2a. edición), 314-315; Soggin, J. *Storia d'Israele*. Paideia Editrice, Brescia, 1984, 337-338.

viaban expediciones militares para destruir el poderío material de los adversarios y recolectar impuestos. Sin embargo, los vencidos conservaban la independencia política y, apenas les era posible, procuraban sustraerse al pago de los tributos. Con Teglafalasar III la guerra pasa a ser una guerra de conquista, ahora por etapas o estadios:

a. *Primer etapa.* Formación de relaciones de vasallaje, impuestas por el poderío militar asirio. Exigencia, por lo general anual, de tributos y de una eventual cesión de tropas auxiliares.

b. *Segunda etapa.* En caso de revuelta o de infidelidad, sobrevénía la intervención militar. En consecuencia, el rey infiel era apartado y sustituido por un rey fiel, por lo general de la misma dinastía. Simultáneamente, el territorio podía ser drásticamente disminuido y las regiones desmembradas transformadas en provincias asirias o cedidas a vasallos fieles a Asiria. La creación de provincias era generalmente acompañada de deportaciones de parte de la población. En este estadio las presiones diplomático-militares y tributarias eran mayores, ejerciendo un control permanente de la política exterior del Estado vasallo.

c. *Tercer etapa.* A la menor señal de actitudes anti-asirias, sobrevénía una nueva y definitiva ocupación militar. El gobernante vasallo era apartado y se ponía fin a la independencia política del Estado, el cual era transformado en una provincia asiria, gobernada por un administrador asirio. En este estadio se construían nuevas fortificaciones militares, se establecían colonias militares y se deportaba a la clase dirigente local, que era sustituida por una extranjera. La deportación de los líderes locales buscaba imposibilitar cualquier reacción política de los campesinos.

Así pues, a partir de Teglafalasar III en el Medio Oriente ya no se distingue "un territorio nacional y territorios ... expoliados por los ejércitos asirios ... y si un imperio, mantenido por guarniciones administradas por los gobernadores, que percibían impuestos"(21).

IV. Relaciones de Israel y Judá con Asiria a partir de Teglafalasar III

Israel había caído ya bajo la influencia del imperio asirio a mediados del siglo IX. En esa ocasión se alió a la coalición de los doce Estados arameos que enfrentaron a Salmanasar III en la batalla de Carcar (853), a fin de librarse del tributo. Judá cayó en la misma esfera de influencia, un siglo más tarde.

Teglafalasar III no siempre seguía al pie de la letra su política de sumisión a vasallaje por etapas. Así, por ejemplo, al dominar en el 743 una coalición anti-asiria del norte, hizo pasar algunos Estados al segundo estadio de vasallaje y otros al tercero. En cuanto a los antiguos centros comerciales fenicios, conservó algunos en el primer estadio e hizo pasar

21. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 95.

otros al segundo, esto porque a Asiria le interesaba explotar en su favor el poderío comercial fenicio en el Mediterráneo. Respecto a los Estados del sur, como la unión filisteá, con excepción de Asdod, transformada en provincia asiria, Judá, Amón, Moab y Edom fueron mantenidos en la primera etapa de vasallaje, probablemente para que sirvieran de parachoques frente a Egipto(22).

En el 738 Israel y Damasco fueron obligados a pagar tributo a Asiria. Según 2R. 15, 19ss., Menajem, rey de Israel, pagó un alto tributo para que el rey asirio "lo apoyase y consolidase la realeza en sus manos". No es aquí el lugar para discutir el problema cronológico que plantea este tributo(23). Lo que nos interesa constatar es que Israel y Damasco, desde el 738, se hallaban en el primer estadio de vasallaje. Rasón, rey de Damasco, y Pecaj, rey de Israel, promovieron una coalición contra este vasallaje y querían forzar a entrar en ella a Ajaz, rey de Judá (cf. 2R. 15, 29ss. 37; 16, 5-9). Apoyado por Isafas (7, 1-7), Ajaz se negó a cooperar. No obstante, contra el consejo del profeta, envió un generoso tributo a Teglathfalsar III para que éste alejase la amenaza sirio-efraimita. Con eso, Judá entró libremente en el primer estadio de vasallaje y, con una breve excepción en el tiempo de Josías, perdió definitivamente su independencia política, transformándose en presa de las grandes potencias que se disputaban la hegemonía en la región(24).

Cuando en el 733 Teglathfalsar III atacó a la coalición sirio-efraimita, Pecaj fue asesinado por Oseas quien tomó su lugar como rey de Israel, sometiéndose a Asiria y pagando el debido tributo. Pero aún así perdió gran parte de su territorio, que fue dividido en tres provincias: Galaad, Meguido —que incluía Galilea— y Dora, en la planicie litoral (2R. 15, 29). Como era corriente en estos casos, buena parte de la población de los territorios desmembrados fue deportada. De esta forma, Israel pasó del primero al segundo estadio de vasallaje. En el caso de Damasco, la ciudad fue tomada, el rey Rasón fue asesinado, gran parte de la población deportada y el territorio transformado en cuatro provincias asirias. Por lo tanto, pasó del primer estadio de vasallaje al tercero(25). En el 724, Oseas dejó de pagar tributo a Asiria y realizó algunas tentativas diplomáticas con Egipto (2R. 17, 4). Salmanasar V destruyó entonces Samaria y transformó el resto del territorio en una provincia asiria llamada Samerina (tercer estado de vasallaje). La clase dominante fue deportada a Mesopotamia y a Media (2R. 17, 6), siendo sustituida por una nueva, transferida de Babilonia y de la Siria septentrional (2R. 17, 24); sólo la población campesina local fue mantenida en el país. Algunos sacerdotes de Betel, que habían sido deportados, fueron llamados

22. Cf. Donner, *op. cit.*, 299-300.

23. Cf. Herrmann, *op. cit.*, 317.

24. Noth, M., *Geschichte Israels*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1966 (6a. edición), 230.

25. Donner, *op. cit.*, 308-309; Bright, *op. cit.*, 367-368.

más tarde de regreso para enseñar a los colonos asirios a practicar la religión de Yahveh (2R. 17, 25-28).

Ezequías (727-698), que sucedió a Ajaz en Judá, fue un fiel vasallo de Asiria durante los primeros años de su reinado. No obstante, cuando en el 705 murió Sargón II y le sucedió Senaquerib (705-681), resolvió rebelarse(26). Lideró una coalición anti-asiria que englobaba Ascalon, Ecron, Arvad, Biblos, Sidón, Amón, Moab y Edom; buscó el apoyo de Egipto y envió embajadores a Babilonia, iniciativas políticas que fueron criticadas por el profeta Isafas (30, 1-5; 31, 1-3; 2R. 20, 12-19). El resultado fue desastroso para todos los miembros de la coalición. En el 701 Senaquerib dominó la rebelión: Judá perdió 46 ciudades, además de las fortalezas de Lakis y Lebna, y tuvo que someterse a pagar tributo (2R. 18, 14-16). Senaquerib dejó Jerusalén a Ezequías, pero dividió buena parte del territorio de Judá entre Asdod, Gaza y Ecron (cf. Is. 1, 7-9; Ez. 16, 27)(27). Con esto, Judá prácticamente dejó de ser un reino, quedando reducido a la Ciudad-Estado de Jerusalén y pasando del primero al segundo estadio de vasallaje. Más tarde, probablemente bajo Manasés, Senaquerib restituyó los territorios a Judá porque le interesaba mantener un Estado-tapón en las fronteras con Egipto.

La lección sirvió para calmar a Judá y a sus vecinos hasta la declinación del imperio asirio, en la segunda mitad del siglo VII. Manasés, por ejemplo, permaneció fiel a Asiria durante su largo reinado (698-643) y aparece como tributario de Asarjaddón en una inscripción del 669. A esa sujeción debe haber contribuido la manera de Asarjaddón gobernar el imperio, pues el suyo fue considerado “el mejor y más justo gobierno de todos los tiempos”(28). Por lo demás, la destrucción de Tebas por parte de Asurbanipal causó gran impacto en Judá (Na. 3, 8-10), desaconsejando cualquier posible revuelta(29).

En su expansión, Asiria deseaba conquistar Egipto. Dos veces, en el 720 y el 716, llegó Sargón hasta las fronteras egipcias y consiguió que el faraón le abriese las puertas al comercio asirio. Finalmente, Asarjaddón

26. Donner, *op. cit.*, 321-328.

27. Un segundo ataque de Senaquerib a Jerusalén, ocasión en que la ciudad habría sido liberada milagrosamente (2R. 19, 35-37), es una cuestión aún discutida (cf. Bright, *op. cit.*, 384. 400-416). En esa ocasión el ejército asirio puede haber sido alejado por una peste bubónica, transmitida por ratas. En una tradición egipcia se afirma que Egipto habría sido librado del dominio asirio gracias a un ejército de roedores que simplemente devoraban las aljabas, las cuerdas de los arcos y las correas de los escudos de los asirios (cf. A. T. Olmstead, *History of Assyria*, New York, 1923, 309, citado por W. Durant, “Nossa herança oriental”, en: *A história da civilização*, I. Editora Record, Río de Janeiro, 1963, 181). Plagas de ratas parecen ser frecuentes en la región, como lo testimonian los “ratones de oro” colocados junto al arca de la alianza despachada a los israelitas por los filisteos (1S. 6, 4-12), y una reciente plaga de ratas, en la región de Lakis y Bet-Sames, que liquidó una plantación de trigo en el transcurso de una sola noche (cf. A. Charbel, “Uma experiência agrícola recente na Palestina, em confirmação da exegese”, en: *REB* 11 (1974), 120-128).

28. Durant, *op. cit.*, 182.

29. Hayes, J.-Miller, J. (eds.), *Israelite and Judean history*. SCM Press, Londres, 1977, 455.

conquistó Egipto en el 671, llegando a tomar Menfis. Con ocasión de su muerte, Asiria perdió el control de Menfis, sin embargo, su sucesor, Asurbanipal, la reconquistó en el 666 llegó hasta Tebas. No obstante, los conflictos internos con Babilonia debilitaron el imperio y, como consecuencia, Asiria perdió definitivamente Egipto en el 663. A partir de entonces, se aceleró la caída del imperio asirio. Pero antes de hablar de las causas que llevaron al imperio a su ruina, nos vamos a detener un poco más en el análisis de sus estructuras de dominación.

V. Estructuras de dominación del imperio asirio

Hemos visto que Asiria fue adoptando una política económico-militar de vasallaje de los países vecinos en tres etapas. Esta política de dominación tiene raíces económicas, sociales, políticas, militares y religioso-ideológicas, que repercuten en estas mismas áreas de la vida de los países dominados por el imperialismo asirio.

A. *Campo económico*

En el origen de los imperios mercantiles esclavistas, como el de Asiria, está la imposición por la fuerza militar de la hegemonía económica de una ciudad sobre otras(30). Como ya vimos, la razón económica originó el primer imperio de Sargón. Probablemente, imperios como el de Sargón destruyeron más riqueza que la que crearon, dado que eran simples máquinas de recoger tributos. Así pues, "el imperialismo significó sobre todo la transferencia de riqueza de las sociedades más pobres para las cortes abarrotadas de superfluidades"(31). Esta transferencia de riquezas se hacía por los saqueos que acompañaban la conquista, por el comercio y por la imposición del tributo. Teglatfalasar III, por ejemplo, codiciaba las tierras del occidente del Eufrates a causa de su madera, sus minerales, así como por la posición geográfica estratégica de esta región: era un corredor para Egipto, el Asia Menor, lo mismo que para el comercio del Mediterráneo y del Mar Rojo(32).

El tributo fue siempre impopular pues empobrece al pueblo, especialmente al campesinado (cf. 1R. 12, 3-11), y pocas veces representa una inversión oficial que repercuta en una mejora de las condiciones de vida del pueblo. Cuando, además, es impuesto por la fuerza militar de un país extranjero, empobrece a toda la nación y se toma más odioso todavía. Este fue el caso del faraón egipcio Sosaq, que durante el paso de sus ejércitos por Jerusalén hizo llevar los escudos de oro de Salomón, sustituyéndolos por otros de bronce (1R. 14, 25-27).

30. Ribeiro, *op. cit.*, 111-112.

31. Childe, *A evolução ...*, 225.

32. Bright, *op. cit.*, 360.

Los reinos de Israel y de Judá mantenían las estructuras de la monarquía gracias a los tributos que cobraban a los campesinos. La situación se deterioraba cuando además de los tributos internos, ya de por sí pesados, sobrevenían los tributos externos impuestos por el imperialismo asirio. Eso aconteció por primera vez en el 841 cuando Jehú tuvo que pagar un pesado tributo a Salmanasar III(33). Más tarde, Menajem (752-741) fue obligado a pagar un tributo de 35 mil kilos de plata a Teglatfalasar III. El rey cobró esta cantidad a los cerca de 70 mil ciudadanos más acomodados del país (2R. 15, 19-20). (Estos últimos, ciertamente, deben haber pasado la factura a los campesinos y trabajadores más pobres, como sucede hoy con la deuda externa del Tercer Mundo). El peso extorsivo del tributo pago a Asiria, comenzó a afligir a Judá desde que Ajaz vació las cajas fuertes del templo y del palacio para pedir ayuda a Teglatfalasar III contra Israel y Damasco (2R. 16, 8. 17). Pocos años más tarde, en el 701, las cajas fuertes, llenas de nuevo, fueron vaciadas otra vez a fin de pagar el tributo a Senaquerib y librar a la ciudad de Jerusalén de un cerco (2R. 18, 14-16). Los pesados tributos pagos por los reyes de Israel y de Judá a Asiria, deterioraron la situación económica y agravaron la opresión de los ricos sobre los pobres, como se deduce de las denuncias de los profetas Amós (2, 6-8; 3, 9-10. 15; 4, 1-3; 5, 10-12; 6, 4-6; 8, 4-5), Oseas (4, 1-2), Isaias (1, 15-17. 21-23; 5, 8. 23) y Miqueas (1, 1-2; 3, 1-3; 6, 10-12).

Evidentemente, Asiria no vivía sólo de los saqueos resultantes de las conquistas militares o de los tributos, no siempre seguros, de los Estados vasallos. Tenía una economía y una producción internas propias, así como un comercio interno e internacional significativos(34). La economía de Asiria era semejante a la de Babilonia. Pero, mientras en ésta predominaba la presencia de los ricos en el comercio, en Asiria los ricos detentaban vastas propiedades agrícolas. En ambas se construían canales de irrigación y se plantaba el trigo y el ajonjolí. Asiria producía además aceitunas, uvas, ajo, cebolla, lechuga, berro, remolacha, nabo, rabanillo, pepino y regaliza. La carne de ganado era escasa y constituía un plato presente sólo en la mesa de los ricos. El pueblo se contentaba con el pescado y los vegetales. Las ciudades tenían sus industrias de artesanía —ligadas sobre todo al palacio y al templo(35)—, como la fundición de metales, la fabricación de utensilios de hierro, armas, fabricación del vidrio, de tejidos; conocían la tintorería, fabricaban vasos de cerámica esmaltada, etc. Todos estos artefactos y la producción agrícola movilizaban el comercio. Casas bancarias lo fomentaban, promoviendo el financiamiento de la industria y del comercio con intereses de hasta un 25 por ciento anual. Usaban el plomo, el cobre, la plata y el oro como valores monetarios; hacia el 700, Senaquerib llegó a acuñar en plata

33. Pritchard, J. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (ANET). Princeton University Press, Princeton, 1939 (3a. edición), 281.

34. Durant, *op. cit.*, 185-186.

35. Cf. Childe, *O que aconteceu ...*, 100s.

monedas de medio siclo, uno de los casos más antiguos de acuñación oficial que se conoce.

El comercio asirio, y después de él el babilónico, acompañaba la expansión geográfica del imperio, la estimulaba y a veces hasta la precedía. Este comercio se hacía sobre todo en función del lujo de las clases dirigentes(36). Al menos eso es lo que podemos deducir de la crítica dirigida por Sofonías a la clase dirigente de su tiempo: "Visitaré a los jefes, a los hijos del rey y a todos los que se visten con ropas extranjeras" (Sf. 1, 6; cf. Is. 3, 16-23; Ez. 23, 5-6. 12).

B. Campo social

En la sociedad asiria se pueden distinguir cinco clases: los patricios o nobles; los artífices, organizados en corporaciones profesionales y comerciales; los operarios libres de las ciudades y los campesinos también libres; los siervos de la gleba, como en la Edad Media; y los esclavos, prisioneros de guerra o deudores insolventes(37). Particularmente importante en la estructura de dominación del imperio mercantil esclavista asirio era la corporación de los comerciantes, los *tamkaru*, que continuaban sirviendo como intermediarios al servicio del imperio. Ellos compraban y vendían esclavos, materias primas, artesanado de lujo y bienes de consumo; cobraban ciertas tasas en nombre del gobierno, disputaban mercaderías y forzaban así la dilatación del imperio(38).

Como se dijo más arriba, la práctica asiria de transferir sobre todo la clase dirigente de las naciones conquistadas para utilizarla como mano de obra esclava en la agricultura de los latifundios y en el artesanado de los templos y palacios, sumada a las transferencias de colonos y soldados asirios para las tierras ocupadas en sustitución de la clase dirigente local, alteró la composición étnica de la nación. La presencia cada vez mayor de extranjeros entre los artesanos, en el comercio (como la figura de Tobit del libro de Tobías) y como esclavos en la agricultura, fue motivo de tensiones sociales y disputas por el poder que causarían la ruina del imperio. De las consecuencias sociales en los países sojuzgados o conquistados, ya se habló en el ítem de la economía.

C. Campo político

Ya hemos analizado la política expansionista y militarista del imperio asirio, y cómo ella tendía a eliminar la independencia de los reinos que resistiesen la obligación de pagar el tributo.

36. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 118s.

37. Cf. Durant, *op. cit.*, 186.

38. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 120. 232-236: 241.

Para conducir bien los negocios del imperio, había en Asiria una administración central y una provincial(39).

La administración central rodeaba la figura del rey con un cuerpo de experimentados administradores. Hasta el reinado de Salmanasar V el orden era el siguiente: el rey, el general, el mensajero del palacio, el copero mayor, el intendente o administrador de palacio y, eventualmente, el administrador de los templos; les seguían los gobernadores de las provincias, precedidos por el gobernador de Asur. Todos los detentadores de títulos de nobleza, además de sus funciones en el palacio, acumulaban la administración de provincias situadas en la periferia del imperio, aunque no permaneciesen en ellas.

La administración provincial era confiada a un gobernador o “jefe de circunscripción”. El gobernador disponía de las tropas para mantener el orden; debía garantizar el cobro de los impuestos, la entrega de materias primas y el reclutamiento para el ejército. Las contribuciones recaían sobre los cereales y la paja, el ganado y los cueros. Se cobraba el peaje sobre el transporte de mercaderías y tasas de depósito. Las provincias debían enviar relatorios a la corte, la que los podía verificar por medio de inspectores enviados de la metrópoli.

Había, por tanto, una administración ordinaria, representada por los responsables locales que dependían del gobierno provincial, la cual debía rendir cuentas al gobierno central. Había también la administración hecha por los inspectores, que controlaban toda la pirámide administrativa y enviaban relatorios al inspector de la capital. La administración estaba bien centrada en las manos del rey. Por conveniencia política él podía conceder franquicias o exenciones de impuestos que favorecían a individuos, a templos o a ciudades.

D. Campo ideológico

En la cumbre de la estructura administrativa del imperio estaba la figura del rey. Si los sumerios consideraban la realeza como una institución descendida del cielo(40), en Asiria el rey se consideraba sacerdote y administrador del dios nacional, Asur. Su deber, recordado en las fiestas de coronación, era el de ampliar el dominio de Asur(41). Las campañas militares eran conducidas en nombre de una ideología de guerra santa. El rey, como comandante supremo y sacerdote, rendía cuentas a la divinidad de las conquistas realizadas. Los pueblos subordinados tenían que reconocer la autoridad de Asur. Por eso ningún tratado de alianza, con excepción del establecido con Babilonia, era hecho en pie de igualdad. Asarjaddón (680-669), por ejemplo, obligó a los medas a prestar juramento tan sólo a los

39. *Ibid.*, 75. 82. 110-118.

40. Cf. Childe, *O que aconteceu ...*, 105-106.

41. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 101-110.

dioses asirios, cuando lo normal sería jurar por los dioses de ambas partes(42). Así pues, “el dominio de Asur se tornaba prácticamente extensible al mundo, y su representante en la tierra se hallaba investido de un poder de dominación universal”(43). Una de las cláusulas de este tratado define la figura del soberano absoluto:

El será vuestro rey y vuestro señor. El puede rebajar al poderoso y elevar al débil, condenar a muerte a quien lo merezca y agradecer a quien pueda serlo. Oiréis todo lo que él diga y haréis lo que él ordene. No induciréis ningún otro rey, ningún otro señor, contra él(44).

La política deseada por la divinidad es resumida así en una inscripción de Senaquerib:

... para mi salvación, la salvación de la descendencia, el aniquilamiento de mis enemigos, la prosperidad de las cosechas de Asiria y la satisfacción del dios Asur(45).

La aparente “piedad” del rey no significa, sin embargo, que la religión fuese una fuerza capaz de atenuar la tendencia a la brutalidad, característica del imperio asirio. Por el contrario, los reyes manipulaban la religión según sus necesidades y caprichos. W. Durand describe así la función ideológica de la religión en Asiria:

La divinidad nacional era un dios solar, belicoso e implacable para con los enemigos; los fieles creían que él se complacía con el espectáculo de la ejecución de los prisioneros delante de su altar. La principal función del credo asirio consistía en adiestrar a los futuros ciudadanos para una patriótica docilidad y enseñarles el arte de obtener favores de los dioses por medio de magias y presagios... Los padres describían el mundo como lleno de demonios, a los cuales las creaturas mantenían alejados con amuletos y encantamientos(46).

La religión era utilizada para mantener la cohesión del imperio. Todos los súbditos, por categorías profesionales, tenían que jurar fidelidad al rey asirio en presencia de las estatuas de los dioses. Tales juramentos apuntaban a atraer la ira y maldición de los dioses en caso de violación (cf. Ez. 17, 12-21). En estos juramentos los súbditos se obligaban a proporcionar informaciones, montar guardia para el rey asirio, obedecer sus instrucciones, romper con sus enemigos y asistirlo en las expediciones militares. Los gobernantes y generales encargados de pacificar las regiones rebeldes, adoptaban los mismos juramentos que, junto con el argumento de la fuerza militar, eran

42. Cf. ANET, 532-533.

43. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 108.

44. *Idem.*

45. *Ibid.*, 109.

46. Durant, *op. cit.*, 187.

eficaces en la conducción de los negocios del imperio(47). La religión servía, por lo tanto, como una fuerza coercitiva y centralizadora del imperio. El rey, mandatario de la divinidad del reino, Asur, estaba en lo alto de la pirámide; le seguían, en un nivel inferior, una multitud de oficiales civiles y militares que le debían rendir cuentas, como él a la divinidad; y, finalmente, los súbditos del imperio(48).

Así se explica que Ajaz, al pedir auxilio al rey asirio contra Israel y Damasco, no sólo le envió un rico tributo sino que introdujo también prácticas culturales de los dioses asirios en el propio templo de Jerusalén (2R. 16, 5-18). A partir de entonces comienza a haber un influjo religioso de Asiria sobre Judá, aunque no sea hasta el tiempo de Ezequías que se pueda hablar propiamente de una "crisis asiria de la religión israelita"(49). El flujo cultural asirio se dio sobre todo en el siglo VII en razón de las circunstancias políticas. Bajo Manasés, Asiria restableció el territorio de Judá, disminuido después de la revuelta de Ezequías. Manasés, no sin razón considerado más tarde por los deuteronomistas como el más impío de los reyes de Judá (2R. 21, 1-16), en un gesto de buena voluntad debe de haber favorecido los cultos asirios en Jerusalén. Impuestas o no por los reyes asirios(50), las prácticas culturales asirias se convirtieron en una expresión de lealtad entre los reyes de Judá. La ruptura de la lealtad política podía ser acompañada por el abandono de tales prácticas. Así, H. Donner(51) explica que la reforma de Josías (2R. 23, 4-20. 24) se dirigió contra los abusos culturales introducidos anteriormente en tiempos de Manasés (2R. 21, 5. 7a; 23, 4), aunque el relato sobre éste tenga una fuerte carga deuteronomista. Baal y Aserá (2R. 21, 3s.) serían los dioses asirios Asur e Istar, inculturados en Canaán; eran las divinidades que mejor representaban la religión del nuevo imperio asirio. Baal en esta época no representaría ya una divinidad concreta cananea, sino que indicaría genéricamente el culto divino pagano. De hecho, Asur y todas las grandes divinidades masculinas eran llamadas *balu*, esto es, Señor o Baal. De la misma manera, en algunos textos Aserá indicaría una divinidad asiria (cf. Mq. 5, 13; Dt. 16, 21; 2R. 21, 7a); sería Istar, "reina del cielo" (Jr. 7, 18; 44, 17-19); mientras que "ejército celeste" (2R. 23, 12; 21, 5), serían las divinidades astrales y celestes asirias.

VI. Causas de la ruina del imperio asirio

Según D. Ribeiro, una de las causas de la ruina de los imperios mercantiles esclavistas es la práctica de la deportación en masa de las poblaciones dominadas para tener mano de obra esclava:

47. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 109-110.

48. Cf. Donner, *op. cit.*, 294.

49. *Ibid.*, 332-335.

50. Cf. Soggin, *op. cit.*, 344; Hayes-Miller, *op. cit.*, 453-454.

51. Donner, *op. cit.*, 334-335.

Al hacer participar en su sistema de producción esclavos tomados a otros pueblos dominados y concentrarlos en los núcleos metropolitanos, deculturaban y aculturaban esas masas esclavas, pero alteraban también la composición étnica de su propia gente y generaban tensiones sociales que terminaban por inviabilizar el propio sistema(52).

Simultáneamente a la introducción de cautivos de guerra en áreas tradicionales de la metrópoli, poblaciones asirias eran transferidas para formar colonias y guarniciones militares en las regiones ocupadas. Las continuas movilizaciones de campesinos asirios para la guerra, provocaban asimismo tensiones sociales y desórdenes políticos internos(53).

La brutalidad de estas deportaciones que se imponía a las poblaciones y que siempre causaba tensiones, se añadía a la extensión geográfica demasiado grande del imperio y a las dificultades de comunicación, como factores de debilidad intrínseca del sistema de dominación asirio(54). Es verdad que los asirios estaban ya construyendo caminos con fines administrativos y militares (55), pero eran aún insuficientes para dominar fácilmente rebeliones y agilizar la administración. Además de la pérdida de la unidad nacional por la presencia de millares de cautivos, se cita el agotamiento económico causado por el empeño prolongado de las fuerzas productivas de la nación en desgastantes guerras de conquista, la dependencia de la vitalidad económica de los saqueos resultantes de las conquistas, la presencia siempre mayor en el ejército de guerreros de otras naciones y, como causa externa, los ataques de los "bárbaros" en las fronteras (56).

La repentina desaparición del poderoso imperio asirio, pocas décadas después de haber alcanzado con Asurbanipal (668-626) el apogeo de su grandeza, fue considerado como un "enigma", un verdadero "escándalo histórico". En resumen, podemos afirmar que el imperio se desmoronó cuando se conjugaron tres factores de presión: una interminable guerra civil generada por la convergencia de las causas antes citadas, una revuelta babilónica y la intervención de los medas(57). El imperio fue víctima de las ambigüedades de la estructura de dominación que montó.

El propio rey Asurbanipal, viejo y enfermo, expresa así su perplejidad ante el inminente fin del imperio en una lamentación que recuerda a Job:

Procedí bien para con los hombres y dioses, muertos y vivos. ¿Por qué la enfermedad y la miseria caerán sobre mí? No puedo dominar la discordia en mi país, ni las divergencias en mi familia; los escándalos me perturban constantemente. La dolencia de la cabeza y del cuerpo me encorvaron; con gritos de dolor veo llegar mi fin; en el día del dios de la

52. Ribeiro, *op. cit.*, 113.

53. Toynbee, *op. cit.*, 160.

54. Soggin, *op. cit.*, 339; Toynbee, *op. cit.*, 159-160.

55. Childe, *O que aconteceu ...*, 201.

56. Durant, *op. cit.*, 191.

57. Cf. Garelli-Nikiprowetzky, *op. cit.*, 205.

ciudad, el día de la fiesta, me siento inválido; la muerte me está agarrando y me mantiene en el suelo. Entre lamentaciones y gemidos velo día y noche, y exclamo: ¡Oh, Dios, permite al que es impío que vea tu luz! (58).

VII. Conclusión

No pretendemos agotar el tema del imperialismo asirio como estructura de dominación. Habría otros aspectos dignos de mayor profundización. Por ejemplo, sería interesante analizar las diferentes reacciones de los profetas frente a los avances del imperialismo asirio o babilónico, así como las consecuencias que tuvo éste para la revisión de las tradiciones sobre la elección de Israel (59), la nueva manera de usar el tema del Día de Yahveh, el significado de los oráculos contra las naciones en los libros proféticos, etc.

El cuadro arriba presentado, sin embargo, permite sacar algunas conclusiones:

1. El sufrimiento de la clase más pobre en Israel y Judá, especialmente el campesinado, no se explica únicamente por la explotación y la opresión internas de los ricos o por el tributo usurpado por los reyes. Debe ser visto también en el contexto del imperialismo internacional y de los consiguientes saucos en operaciones militares, o como fruto de la transferencia de riqueza de las naciones dominadas a través de los mecanismos comerciales y, sobre todo, vía tributo. El tributo exigido por Asiria tenía un efecto de cascada: ella cobraba el tributo de los reyes de los Estados vasallos; éstos, como era el caso de los reyes de Israel y de Judá, lo traspasaban a los ricos, que se habían enriquecido por la explotación del campesino, también explotado por el Estado; los ricos, por su parte, para recuperarse del perjuicio, extorsionaban y empobrecían una vez más a los campesinos. El imperialismo asirio significó, pues, un sufrimiento redoblado principalmente para los campesinos, ya explotados por el tributarismo interno de Israel y Judá.

2. Los profetas asumían la defensa de los más pobres, denunciando la opresión de las clases dirigentes del país y amenazándolas con el Día Vengador de Yahveh. Los imperios, como el de Asiria, son vistos por los profetas como instrumentos punitivos en las manos de Yahveh (cf. Is. 10, 5, 15), para restaurar el proyecto roto de fraternidad de la sociedad pre-monárquica. Esta punición se haría dentro de los principios de la ley del talión: así como los reyes y la clase dirigente explotaban a los pobres, de la misma forma, por culpa de sus dirigentes, la nación sería explotada y hasta aniquilada (cf. Is. 1, 21-25; 5, 4-13).

3. Las críticas de los profetas de los siglos VIII y VII dirigidas contra la idolatría, tienen como telón de fondo el imperialismo internacional; no

58. Durant, *op. cit.*, 190-191.

59. Véase, por ejemplo, *Teologia do Antigo Testamento* de G. von Rad, vol. II, ASTE, São Paulo, 1974, todo él dedicado a los profetas.

deben ser vistas solamente en relación a los cultos cananeos, sino sobre todo en relación al culto de los dioses asirios. La ideología del dominador asirio actuaba a través de sus dioses astrales y de la fertilidad, que se revestían de la popularidad de los dioses locales cananeos. Aconteció, pues, lo contrario de lo que sucedió en Brasil y en otros países esclavistas occidentales: aquí, los esclavos negros resistían a la esclavitud y al cristianismo que les eran impuestos por el dominador, encamando en las prácticas y creencias del cristianismo el culto a los dioses traídos de Africa.

4. Cuando hoy hablamos de la situación de los pobres en América Latina, no podemos limitarnos a denunciar las injusticias internas de cada país, sino que debemos considerarlas a la luz del capitalismo internacional, en el contexto de la explotación de los países ricos sobre los pobres(60) y de las ideologías que los sustentan.

60. Véase: Assmann, H. "Reflexão teológica sobre a dívida externa", en: *REB* 48 (1988), 382-408.

SOFONIAS, HIJO DEL NEGRO, PROFETA DE LOS POBRES DE LA TIERRA

Sebastião A. G. Soares

El redactor que colecciona y nos entrega el material que la tradición atribuye a Sofonías, multiplica, en su genealogía, nombres yavistas. El propio nombre del profeta se forma con el nombre de Yahveh: Yahveh escondió, guardó secreto. Hay un designio secreto, un mensaje —el apóstol Pablo diría “un misterio”— que el profeta será el encargado de revelar a su pueblo. La situación es grave y será preciso quitar el velo que cubre los ojos de la población y le impide percibir la seriedad del desastre que se está aproximando. Hoy diríamos que es preciso arrancar el velo de la falsa conciencia, desenmascarar la ideología que falsifica lo real en la conciencia de las personas. Es en ese sentido que Sofonías es llamado a revelar el secreto, pues sólo en la verdad se manifiesta el Dios que libera, como tan bien comprendió el evangelista Juan. El designio de salvación será siempre radicalmente desenmascarador de la falsedad de la ideología legitimadora (Cf. Jn., 9).

Seguidamente se habla de Amarías (Yahveh habló), de Guedalías (Yahveh engrandeció), de Ezequías (Yahveh fortaleció). Todos nombres muy elocuentes para la genealogía de un heraldo de la Palabra, enviado a enfrentar el combate de su Dios. A pesar de que algunos comentadores pretenden insinuarlo, es difícil pensar que Ezequías sea aquél rey contemporáneo de Isafas (Cf. 2 R. 18-20). La importancia del nombre parece no estar en su linaje real, sino en su significado yavista. ¿Cuál habrá sido la razón de enfatizar tanto la presencia de nombres yavistas en la ascendencia de Sofonías? Es que en su familia se registraba una extraña memoria. Era tenido como hijo de Kusí.

¿Sería Kusí el nombre propio de su país? ¿Sería un nombre revelador del color pardo de su piel? ¿Sería la manera de designar el origen africano de su familia? El hecho es que en otros textos del Antiguo Testamento donde aparece, la palabra “Kusí” designa siempre africano, etíope, negro, alguien originario de las tierras de Kus. Ahora bien, esto debía sonar extraño en la ascendencia de un profeta hebreo. El redactor no puede anular esa memoria. Sofonías era tenido como “hijo del negro”, “hijo del etíope”.

Ya era un dato de la tradición. Se esfuerza, entonces, por acentuar que, pese a su origen etíope, su familia tiene claros vínculos con el yavismo, lo que se evidencia por los propios nombres teofánicos que adoptó.

Tener vínculos familiares con etíopes, parece haber causado cierto sentimiento de extrañeza. Hay un texto del libro de los Números que lo confirma. Se cuenta del casamiento de Moisés con una extranjera, kusita. Marfa y Aarón, sus hermanos, se extrañan del hecho y son duramente reprendidos y castigados por Dios: “Murmuraron contra Moisés por causa de la mujer kusita que había tomado por esposa” (Nm. 12, 1-10).

En relación a Kus, los sentimientos de los hebreos eran medio contradictorios. De un lado, los admiraban. En Is. 18 se revela la fuerte impresión que los etíopes causaban a Israel: “¡Ay, tierra de los grillos alados, la de allende los ríos de Kus! ¡La que envía mensajeros por el mar en barcos de papiro sobre las aguas! Id, mensajeros veloces, a una nación de gente de alta estatura y de piel brillante, al pueblo temido por toda parte, nación poderosa y amenazadora, cuya tierra surcan ríos (vs. 1-2). Los kusitas, que los griegos denominaron etíopes (“piel quemada”), correspondían a los habitantes de las regiones al sur de Egipto, a partir de la Nubia, actual Sudán. Esa admiración era compartida por otros pueblos, al punto de que el historiador griego Herodoto llegó a afirmar que los etíopes son “los seres más altos y los más bellos de todos los hombres” (III, 20; Biblia TOB, nota “p” al v. 2 del capítulo 18 de Isafas).

Además del genio guerrero, las regiones de Kus eran afamadas por sus riquezas. La Sabiduría era comparada a las piedras preciosas típicas de la tierra de Kus (Cf. Jb. 28, 18-19). Kus y Seba, son frecuentemente asociadas; son las tierras del sur, lejanas y renombradas por sus riquezas (Cf. Gn. 10, 7; Is. 45, 14; Jl. 4, 8). De allá llegan las especies: piedras preciosas, oro y perfumes (Cf. Ez. 27, 22-24). Se decía que su reina había visitado al rey Salomón, trayéndole camellos cargados de preciosidades (Cf. 1R. 10, 1-10). Es gente famosa por los viajeros y mercaderes, negociantes de cosas finas (Cf. Is. 18, 1-2; Ez. 27, 22-24; Jb. 6, 19; 1R. 10, 1-10). Un día Jerusalén se henchirá de las riquezas del sur (Cf. Sal. 72, 10. 11. 15; Is. 45, 14; 60, 6; So. 3, 10).

Finalmente, Etiopía era vista como la tierra de la libertad. Había llegado a dominar hasta al propio Egipto, en el paso del siglo VIII al VII (715 al 663 a. C.), con la XXVa. dinastía (Cf. 2R. 19, 9; Is. 37, 9), y, posteriormente, no fue integrada en las conquistas romanas, permaneciendo como reino independiente.

Pero, de otra parte, el sentimiento de amenaza llevaba a alimentar el temor y la antipatía para con los habitantes de Kus. Frecuentemente, eran aliados de los egipcios en sus devastadoras incursiones en la tierra de Canaán. Así aconteció en el reinado de Roboam (931-913 a. C.), conforme se lee en 1R. 14, 25-28; 2Cr. 14, 8-12; bajo el gobierno de Asá (911-870 a. C.), “Zéraj, el kusita, marcha contra ellos con un ejército” impresionante (Cf. 2Cr. 14, 6-14); en la época de Joram (848-841 a. C.), enemigos invaden

Judá y consuman el saqueo de Jerusalén, “filisteos y árabes, vecinos de los kusitas” (Cf. 2Cr. 21, 16-17). La anotación final sirve para evocar de qué tipo de enemigos se trataba. En efecto, nos dice el profeta Nahúm, actuante, como Sofonías, en los tiempos del rey Josías (640-609 a. C.), que la fuerza de Tebas (Egipto) “reposaba en Kus” (Na. 3, 9). También Isafas (Cf. 37, 9; 2R. 19, 9), Jeremías (46,9) y Ezequiel (38,5), se refieren al valor guerrero de Kus, asociado a la potencia militar egipcia. Los etíopes llegan a ser comparados con uno de los animales más feroces, el leopardo, imagen de la rapidez en el salto, de la agresión y de la guerra (Cf. Jr. 13, 23; Is. 11, 6; Jr. 5, 6; Ct. 4, 8; Dn. 7, 6; Os. 13, 7; Hab. 1, 8; Ap. 13, 2). Es claro que, como aliado del tradicional enemigo de Israel, Etiopía sólo podía ser blanco de desconfianza, temor y antipatía. No debería ser nada fácil admitir entre los profetas a alguien con lazos tan estrechos con los kusitas.

¿Cómo explicar la presencia de etíopes en el seno de Israel? No es difícil comprender que tal hecho se pueda explicar por las relaciones comerciales con las tierras del sur (Cf. 1R. 10; Is. 18, 1-2; 45, 14; 60, 6; Ez. 27, 22-24; Jb. 6, 19), como también por las frecuentes incursiones militares.

El segundo libro de Samuel nos cuenta de un esclavo kusita encargado de llevar al rey David la trágica noticia de la muerte de su hijo y adversario Absalón. Se escoge al esclavo para ser portador de la noticia por la nota de tragedia de ésta (Cf. 2S. 18, 21-32).

En el conflicto que envuelve a Jeremías y a Baruc contra los ministros del rey favorables a la política filo-egipcia contra Babilonia, es un siervo, llamado Selemías, “hijo del negro”, el encargado de llevar a los profetas la convocatoria para venir delante del ministerio para informarlo de las palabras “subversivas” pronunciadas públicamente, a la puerta del Templo, por Jeremías (Cf. Jr. 36, 14).

Ambos textos nos informan de la presencia de hombres identificados como “hijo del negro” al servicio de la corte de Jerusalén. ¿Se trataba de esclavos de guerra?

Cuando Jeremías es apresado y puesto en un pozo lodoso y fétido, salva la vida por la intervención de alguien que es designado con el epíteto de *ebed-melec*, esto es, siervo-del-rey. Se trata de un hombre de elevada posición, con acceso directo al rey, eunuco del palacio y capaz de obtener del soberano el consentimiento a sus solicitudes. Es claramente una persona de prestigio. El texto resalta enfáticamente que se trata de un kusita, y lo repite tantas veces, que da la impresión de que el ministro era conocido también por el epíteto de “el etíope” o “el negro”. Esto muestra que estamos delante de algo no habitual. El hecho es que algunos etíopes podían llegar a alcanzar altas posiciones, aún dentro de la corte de Jerusalén (Cf. Jr. 38, 7-13). Y el eunuco es elogiado y bendecido por tener su confianza puesta en Yahveh, y a él se le promete la salvación y la conservación de la vida (Cf. Jr. 39, 15-18)(1).

1. Cf. Sebastiao Armando G. Soares, “¿Acaso no valéis vosotros para mí tanto como los negros?”, en: *Estudios Bíblicos* 17 (1988), la conciencia del profeta negro, págs. 31-46.

¿La condición de descendientes de africanos habrá influido en la conciencia profética de Sofonías?

Es muy difícil responder, pues aún la propia identidad del profeta nos es oscura. ¿Sería él de Jerusalén, o un profeta de la diáspora hebrea en las tierras de Kusí? Sería de una familia originalmente hebrea, o descendiente de africanos traídos como esclavos a Jerusalén o venidos como emigrantes? ¿O, quizá, descendiente de una familia africana integrada a la diáspora etíope? ¿Habría una colonia hebrea en las tierras de Kusí, originaria de las relaciones comerciales entre Canaán y África, o de relaciones militares? ¿Habría sido Sofonías un hebreo de la diáspora, libre del yugo asirio, que se rebela contra la dominación imperialista del norte?

Lo que se puede constatar es que Sofonías, “hijo de Kusí”, descendiente de inmigrantes africanos, de una familia de origen extranjero o, tal vez, de antiguos esclavos de guerra etíopes, se convierte en heraldo de la nueva conciencia social emergente en los pobres de Judá y, con gran probabilidad, se encuentra inserto en el movimiento de rebelión para reorganizar el país según los intereses del mundo campesino. ¿No sería él alguien cuya propia condición social lo llevaba naturalmente a solidarizarse con el movimiento de los pobres? En verdad, uno de los aspectos centrales de su profecía parece ser la crítica a los rumbos que asumiera la rebelión campesina del 640 a. C. (2)

Con las grandes obras posibilitadas por el “milagro económico” del siglo VIII, los pobres son atraídos a la ciudad. Los centros urbanos menores son destruidos por la invasión de los asirios. El éxodo rural hace entonces hincharse a Jerusalén, y la crisis social aviva la conciencia de los “pobres de la tierra”. Además de eso, parece surgir un nuevo sector de poder, los comerciantes y terratenientes, que buscan definirse en confrontación con el sistema tributario. ¿Son los campesinos pobres los que continúan doblegados con el peso de los tributos, entregándolos ahora al Estado y también a los “señores”? ¿Los ricos pretenden negarse al pago del tributo? ¿O desean concentrar para sí el tributo pago por los campesinos, defraudando al Estado? Quien sabe, pero esa nueva situación habría sido una razón más para explicar la “conciencia de los pobres” y su participación en la revuelta del 640 a. C. (Cf. Pr. 28-29). Sofonías es, probablemente, heraldo de ese nuevo momento del movimiento social, cuya expresión más significativa fue la derrota de los asesinos del rey Amón, golpistas de palacio, y la entronización del pequeño Josías, de apenas ocho años de edad.

La revuelta había sido llevada adelante, especialmente, por el “pueblo de la tierra”, por los campesinos de Judá. Sus rumbos, no obstante, fueron siendo definidos cada vez más a partir de la corte y del templo (Cf. 2R. 21, 23-26; 22-23, 30; 2Cr. 33, 21-25; 34-35). Las clases dirigentes del país son distantes del pueblo, arrogantes y opresoras (Cf. Sf. 1, 12-13; 3, 1-3). Y,

2. Cf. Milton Schwantes, *Sufrimiento y esperanza en el exilio*. Sinodal-Paulinas, 1987, págs. 22-26. 50-53.

además, son entreguistas y abiertamente “vendidas” al imperialismo asirio (Cf. Sf. 1, 8-9). Sofonías toma posición y se hace intérprete del movimiento campesino de los “pobres de la tierra” (Cf. 2, 3b; 2, 6; 2, 14).

Para el profeta y sus seguidores, la tierra no puede ser lugar de felicidad (shalom), mientras esté dominada por gente arrogante (1, 12), cuya seguridad se encuentra en la plata y el oro, en la abundancia de casas y tierras (1, 13), tomadas al precio de la violencia y del fraude (1,9). Sólo habrá paz y alegría cuando el país esté en las manos de un “resto”, “gente humilde y pobre que hace descansar toda su confianza en el Señor”. Sólo el “poder popular” estará realmente interesado en que no haya iniquidad ni fraude. Ese resto se identifica con el mensaje de Sofonías y lo explicita en la redacción final de su libro. Su felicidad consiste en la realización del gran ideal del pueblo campesino: apacentar los rebaños y sentirse tranquilo, sin miedo de nadie (Cf. 3, 12-13). Las grandes metrópolis, símbolo de la explotación, del lujo y de la opresión, volverán a ser campo y lugar seguro de pastoreo para los rebaños del pueblo (Cf. 2, 6-7. 13-15; Mq. 3, 12).

Alrededor del 630, “en los días del rey Josías”, después de haber vivido la conmoción social del 640 a. C. y observando la dirección que iba tomando la “reforma”, el profeta tiene puesta toda su atención en los pobres del país (Cf. 2, 3; 3, 12-13) y anhela intensamente el terrible Día de Yahveh, cuando los colaboracionistas serán destronados (Cf. 1, 8-9), los explotadores arrasados (1, 12-13. 14-18) y Asiria derrumbada de las alturas de su arrogante poder (Cf. 2, 13-15).

La pobreza será el nuevo espíritu que anime un nuevo modo de convivencia social, un nuevo sistema de vida, con otra lógica y con otro dinamismo, bien diferente de aquél que dirige la vida de los ricos parásitos que no producen, sino que arrancan violentamente el tributo (Cf. 1, 9) y se apelmazan embriagados sobre el asiento del vino (Cf. 1, 12), mientras sus entrañas se derramarán por la tierra mostrando aquéllo que en verdad son: estiércol (Cf. 1, 17). El círculo narcisista del oro y de la plata es auto-destructivo (Cf. 1, 12-13), es el espacio del altar de los ídolos, donde no hay seguridad ni protección (Cf. 1, 4-7), el lugar de la ilusión, del fetiche, de la ideología, donde el estiércol brilla como oro. (Recuérdense las historias populares del “gato que caga dinero” y de la “gallina de los huevos de oro”...). Sólo la pobreza es el nuevo espíritu que lleva a la justicia (Cf. Pr. 15, 33; 18, 12; 22, 4; Sal. 45). ¿Será acaso extraño pensar que un profeta negro se sienta así tan cerca de los “pobres de la tierra”?

Sofonías, “hijo del negro” y profeta de los “pobres de la tierra” nos deja, quizá, una lección: no podemos disociar la lucha de las razas oprimidas de la gran caminata de las clases oprimidas. Razas y etnias oprimidas tienen que ser vistos como sectores de la clase oprimida. No podemos separar la lucha por la liberación étnica y cultural de la lucha por la liberación económica, social, política y cultural de los “pobres de la tierra”. Pobres y negros tienen condiciones de invocar el Día de Yahveh y de emprender juntos el mismo combate para que la ira divina se manifieste en la historia

y las falsas seguridades sean quebradas (Cf. 1, 14-18; 2, 1-2). Y todos nosotros somos convocados a solidarizarnos y a hermanarnos en la misma búsqueda de la voluntad del Señor, “búsqueda de la justicia y de la pobreza”, única fuente de bienestar, de protección y de seguridad (Cf. 2,3), para que se haga posible el shalom, ¡la felicidad del pueblo!

SOFONIAS Y EL VALOR HISTORICO DE LOS POBRES

Gilberto Gorgulho

Introducción

Son bien conocidos el lugar y la importancia de Sofonías en la historia de los pobres. El profeta inaugura una visión nueva del valor de los pobres y de la pobreza como fuerza histórica de liberación (1).

Nuestra intención es tan sólo indicativa. Presentamos a Sofonías como el testimonio de la emergencia de un nuevo proyecto histórico dentro del sistema tributario, en el contexto del imperialismo asirio (cf. Is. 10, 13). Este profeta de origen etíope —y muchos autores incluso aseguran que era negro— proporciona el elemento determinante del cambio: los Pobres de la Tierra son el nuevo sujeto histórico contra la dominación imperialista (Sf. 2, 15). Se trata de los labradores expoliados (Sf. 2, 3) y de un “pueblo oprimido y debilitado” por la ciudad asiria y judaica (Sf. 3, 11-12).

Nuestra intención es identificar quiénes son estos Pobres de la Tierra e indicar el alcance del llamamiento de la búsqueda de la justicia y de la pobreza (Sf. 2, 3).

Se hace necesario ver la influencia de este llamamiento en la teología sapiencial, donde se retoma este término “pobreza”. La influencia de Sofonías se hizo sentir en la Comunidad de los Pobres de la Tierra (los *anawin*) después del exilio de Babilonia (cf. Pr. 3, 34). De este modo, es preciso leer el actual mensaje y la estructura del libro de Sofonías en su perspectiva apocalíptica. Ella es el sustento de la esperanza de los Pobres de la Tierra en una dimensión universal (Sf. 1, 2-3; 1, 17-18; 3, 8).

I. Los Pobres de la Tierra

Sofonías es un marco relevante en la historia de la praxis y de la conciencia de los oprimidos. Ve en los Pobres de la Tierra y en la pobreza

1. El estudio que se tornó clásico es el de A. Gelin, *Les Pauvres de Yahweh*, Ed. du Cerf, Paris, 1954; N. Lohfink, en: *Biblica* 1986, 153 ss., presenta la historia de la interpretación sobre los pobres y la pobreza en el Antiguo Testamento, a partir de los estudios desde el siglo pasado hasta hoy.

el eje de la liberación futura. ¿Cuál es el contexto sociológico y el sentido de este anuncio?

A. La esperanza en los Pobres de la Tierra

1. La primera alusión a estos Pobres está en Sf. 2, 3. El llamamiento a la conversión, no obstante, presenta problemas literarios.

Dos sugerencias tienen que ser tenidas en cuenta. La primera, sospecha de la alusión original de los Pobres de la Tierra: estos aparecen ya convertidos y practicando el derecho, incluso antes de recibir el llamado de conversión. La segunda, percibe claramente los trazos apocalípticos, tanto en Sf. 2, 1-3 como en el resto del libro.

El problema consiste en saber si se puede conservar los Pobres de la Tierra como originario de la predicación histórica de este profeta, en un tiempo anterior a la reforma del rey Josías. Creo que tal atribución es posible si consideramos la historia del texto en el diagnóstico que Sofonías hace de la ciudad de Jerusalén. En el contexto del imperialismo asirio, Jerusalén se transformó en la ciudad “opresora, rebelde y manchada de sangre” (Sf. 3, 1. Sf. 1 describe el contexto de la estructura opresora de la ciudad en su economía, política e ideología). Con todo, la esperanza no está en las estructuras políticas e ideológicas de la ciudad (Sf. 3, 1-4). Está en los “Pobres de la Tierra” y en el “pueblo oprimido y debilitado” de Jerusalén (Sf. 3, 12).

2. La predicación original de Sofonías ocurrió en el momento de la minoría de edad de Josías. Ella se expresará en un conjunto literario, primitivamente autónomo, sobre el Día de Yahveh. Esta *unidad literaria* se encuentra en Sf. 1, 7-16. Era un conjunto estructurado sobre la inminente venida del Día de Yahveh: el centro del anuncio es la *ruina* que amenaza a la ciudad:

A. La proximidad del Día de Yahveh (v. 7).

B. La visita (*pod*) contra la clase dominante (vv. 8-9).

C. *El grito y la gran ruina sobre Jerusalén* (vv. 10-11).

B. La visita (*pod*) contra la clase dominante (vv. 12-13).

A. La proximidad del Día de Yahveh (vv. 14-16).

Sf. 2, 1-3 sería la conclusión de esta pequeña unidad. Frente a la “ruina” que pesa sobre la ciudad y frente al fetiche dominador de la clase dirigente, la salida está en los Pobres y en la conversión, que es búsqueda de la “pobreza” (*anawah*), la actitud opuesta a la *arrogancia de los dominadores* (cf. Sf. 3, 11).

2. En Sf. 2 la adición está en el “ardor de la ira” y en la imagen de la paja. En Sf. 3, 3a la adición es “que practicáis el derecho de él”. Se trata de una relectura en el contexto de la Comunidad de los Pobres después del exilio de Babilonia.

3. Teniendo en cuenta la sobrecarga literaria de Sf. 2, 1-3 (2), se puede entrever el habla original del profeta:

¡Amontonaos, amontonaos! ¡oh!, gente sin vergüenza, (...) antes que venga sobre vosotros, ¡el Día de la cólera de Yahveh! Buscad a Yahveh, todos los Pobres de la Tierra (...) Buscad la justicia, buscad la pobreza, quizá encontréis cobijo, ¡en el Día de la cólera de Yahveh!

4. ¿Quiénes son estos Pobres de la Tierra en el territorio de Judá antes de la reforma de Josías? Sofonías utiliza el vocabulario de Am. 2, 7. Su fuente parece ser Is. 10, 2-3 e Is. 11, 4.

El paralelismo entre "pobres" (*anawim*) y "debilitados" (*dallim*) ayuda a identificar estos Pobres de la Tierra. De hecho, en esta misma época, Jeremías 5, 4-5 muestra que los *dallim* son la clase baja y dominada, los que no detentan ni el poder ni el saber. Este pueblo "debilitado" es mencionado especialmente en Pr. 28, 8; 28, 15 y 29, 7 (3).

Creo que se trata de los *labradores expoliados* y dominados por el sistema tributario, que llegó a su punto máximo con la dominación de Manasés, bajo el imperialismo asirio (cf. Pr. 29, 1-4).

Otra comparación esclarecedora es la comparación entre estos Pobres de la Tierra y el Pueblo de la Tierra (*am ha ares*). De hecho, este Pueblo de la Tierra conseguirá colocar a Josías en el poder (cf. 2R. 21, 23 ss.). Se sabe cuán difícil es identificar con precisión este sector de la sociedad judaica en esta época. Algunos autores ven en esta entidad a los terratenientes; otros a los sacerdotes de segundo orden; otros, en fin, sugieren que se trata del campesinado judaico (cf. Jr. 26, 17-19).

Sin embargo, no hay una identidad total entre el Pueblo de la Tierra y los Pobres de la Tierra, pues aquél consiguió asumir el poder con Josías. Y una vez en el poder, esta nueva clase dominante, aliada con la ciudad, se tomó opresora y quedó envuelta por el fetiche de la arrogancia (Sf. 1, 12; 3, 11). Este Pueblo de la Tierra proveyó elementos para engrosar las filas de la corte, de los santuarios y del comercio (Sf. 1, 8. 9. 11).

Los Pobres de la Tierra, en cambio, son los labradores expoliados por el régimen tributario. Se trata del mismo "pueblo debilitado", el cual es el objeto de la reforma y de la resistencia preconizadas por Pr. 28, 15 y 29, 7.

Sofonías ve en estos labradores judaítas —"el pobre pueblo de la tierra", como en 2R. 24, 14— un nuevo sujeto histórico, capaz de hacer surgir una nueva subjetividad que será la negación de la altivez de la clase dominante. Esta nueva subjetividad está, justamente, en la búsqueda de la "pobreza" (Sf. 2, 3). Los Pobres de la Tierra son la posibilidad de liberación delante de la inminente "ruina" que pesa sobre la clase dominante, testafarro del imperialismo asirio en Jerusalén (cf. Sf. 1, 8; 1, 10-11).

5. El acto de conversión indica cómo la nueva praxis es el encuentro de

3. Gorgulho, G., "Sabiduría y liberación", en: *Estudios Bíblicos* (Editora Vozes) 8 (1986), 12-20.

la presencia de Yahveh que se manifiesta en el modelo social determinado por la justicia y la pobreza. El Dios de la justicia se manifiesta en la praxis de los Pobres de la Tierra.

La búsqueda de Yahveh, en efecto, se inicia con la *negación de la idolatría* que es el fundamento del imperialismo asirio y el motor de la opresión de los pobres. La clase dominante negaba a Yahveh toda posibilidad de acción. Esta negación llevaba a una idolatría positiva: la adoración de Baal, la implantación de los cultos y dioses asirios, y la adoración del rey asirio como señor supremo (4). Esta idolatría era prácticamente un sistema social de explotación y de violencia. La praxis de la corte real y de los santuarios, era su instrumento efectivo (Sf. 1, 9). El comercio en el centro de la ciudad de Jerusalén, era su expresión nerviosa más atrayente (Sf. 1, 11; 3, 1).

Buscar a Yahveh es reconocer su presencia como fuente de justicia en todos los niveles de la vida económica, política e ideológica (Sf. 3, 5). Yahveh es el rey absoluto que suprime el imperialismo del rey de Asiria (Sf. 1, 5-6; 3, 15).

Buscar la justicia es cambiar toda esta estructura social de dominación. La justicia es un orden social sin dominación, es un orden social a partir del derecho y de la causa de los pobres, como afirman Is. 1, 1-4 y Pr. 29, 7. 14. La justicia es la fuerza capaz de liberar a todo el pueblo, como afirma Pr. 14, 34 (cf. Pr. 11, 14). La justicia es, pues, el acto de liberación del “pueblo oprimido y debilitado”, como esperaba Isaías, el profeta defensor de los pobres oprimidos por Jerusalén, la ciudad opresora (Is. 11, 4; 28, 17; 32, 17).

El término característico del profeta está en el imperativo de la búsqueda de la “pobreza”. Sofonías es el primero en usar este término. Puede que hasta sea el creador de la expresión. Ahí se encuentra la actitud fundamental, lo mismo que la condición para buscar la justicia y buscar a Yahveh (cf. Sf. 3, 11).

El contenido de la pobreza es también la negación de la actitud básica del imperialismo asirio y de la clase dominante de Jerusalén. Esta actitud es una prepotencia sin límites (Sf. 2, 15). Es la arrogancia del poder (Sf. 3, 11; cf. Pr. 16, 19). Todavía aquí Sofonías continúa en la escuela de Is. 2, 11. 17. La “pobreza” es la negación radical de esta actitud de poder y es la construcción positiva de la vida social del pueblo, según los valores del *ethos* tribal que los Pobres de la Tierra conservan y transmiten de generación en generación (Pr. 21, 21; 22, 4).

B. El pueblo liberado

1. El proyecto de liberación está en un “pueblo oprimido y debilitado” (Sf. 3, 11-12). La defensa del “oprimido” y del “debilitado” fue una

4. Cf. Bic, Milos, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres* (Sophonie, Nahum, Habacuc), *Lectio Divina* 48, Les Editions du Cerf, Paris, 1968, 54-58. Presenta de manera clara el contenido y las dimensiones de la idolatría en Sf. 1.

preocupación de la reforma deuteronomista. Esta preocupación encontró eco también en las *Palabras de los Sabios*, cuya redacción podemos situar en este mismo ambiente (cf. Pr. 22, 22-23).

El "pueblo" es la unidad básica de la producción y de la reproducción de la vida en la unión de las casas patriarcales. El profeta Miqueas lo define como una unidad social sin dominación y sin explotación (Mq. 2, 2; 3, 3). El proyecto de Sofonías no es la estructuración de los mecanismos de la ciudad (cf. Is. 1, 26). El defiende un proyecto de cuño campesino conservado por el *ethos* tribal igualitario.

2. Las dos cualidades de este pueblo "oprimido y debilitado" forman un binomio de totalidad. Es un proyecto de una sociedad sin distinción y sin dominación. La traducción de "oprimido" explica la situación de la población de Judá, y, principalmente, de los campesinos bajo el imperialismo asirio, conforme Na. 1, 12, y como ya sentía Is. 10, 1-2. La situación de "oprimido" caracterizó la situación de los esclavos en Egipto (Ex. 3, 7). Y el pueblo "debilitado" son los Pobres de la Tierra, expoliados por el sistema tributario como ya afirmamos antes (Pr. 29, 7. 14). Esta capa de la población es la única capaz de revertir la situación de dominación y crear una nueva subjetividad dinámica, mediante la búsqueda de la "pobreza".

3. Esta liberación de los oprimidos viene por un acto de Yahveh (Sf. 3, 14-17). Yahveh se manifiesta como rey en el seno de la ciudad de Jerusalén. Y el acto de la realeza es el acto de la liberación de los oprimidos para reintegrarlos en la justicia y en la solidaridad del pueblo. Este pueblo "oprimido y debilitado" es el "resto" sobreviviente, que es el inicio de una nueva era más allá del imperialismo asirio.

Este resto liberado dará un grito de alegría. En este sentido, podemos decir que Sofonías presenta una alternativa entre dos gritos: el de la destrucción que vendrá con la ruina (Sf. 1, 10), y el de la alegría que vendrá con la manifestación de Yahveh rey en el seno de Jerusalén. No hay motivos para dudar de la autenticidad de estos oráculos (Sf. 3, 14-18a). El acrecimiento principal está en Sf. 3, 18b-20, como veremos posteriormente.

II. El valor de la pobreza

La influencia de Sofonías aparece en la edición deuteronomista de la primera colección salomónica (Pr. 10-22, 16). El término *anawah* es usado de manera fundamental para la comprensión del conjunto de las sentencias reunidas (cf. Pr. 15, 33; 18, 12; 22, 4).

A. Sabiduría para los pobres

Esta colección se divide en dos partes: Pr. 10-15 y Pr. 16-22, 16. Entre ambas hay un conjunto que sirve de enlace (Pr. 14, 26-16, 15). Ahí, la alusión explícita a Yahveh y al pobre es frecuente.

Se percibe en este trabajo la influencia de Sofonías. De hecho, Pr. 14, 26 habla del temor de Dios y de los hijos de Yahveh como Dt. 14, 1. Pr. 16, 18 recuerda la “ruina” anunciada por Sf. 1, 10. La relación entre “rico y pobre” ocupa un lugar central en la colección. Es posible que las sentencias fueran escogidas para ilustrar el “debilitado” y el “oprimido”, constitutivos del pueblo según la predicación de Sofonías. La alusión a “debilitado” aparece en una mención directa del Creador y sirve para cerrar la colección (cf. Pr. 14, 31; 22, 16). El “oprimido” es recordado en el contexto de la “ruina” que amenaza a la ciudad por causa de la “altivez” de los opresores (cf. Pr. 16, 18-19).

Así pues, se puede deducir que la colección salomónica fue reunida en la perspectiva del llamamiento de Sofonías: buscad la justicia y buscad la pobreza. Este llamado prepara las *Palabras de los Sabios*, cuyo centro es la defensa del “debilitado” y del oprimido por Yahveh, que es su *vengador* (*goel*) (Pr. 22, 22-23; 23, 10-11).

El discernimiento del valor de la pobreza lleva, por lo tanto, a comprender los valores fundamentales de la vida en alianza, así como la función del trono davídico, que se apoya en el derecho y en la justicia para la defensa del pueblo oprimido. La Sabiduría es el discernimiento de la *justicia* y de la *pobreza* como los cimientos de la vida en *alianza* (Pr. 16, 12; 20, 8. 28; 21, 21).

B. La dimensión de la pobreza

El primer uso de la categoría está en Pr. 15, 33. La sentencia es, al mismo tiempo, una conclusión y una apertura. El uso del temor de Dios emplea la categoría deuteronomista fundamental y muestra la dimensión religiosa de la Sabiduría. El temor de Dios es la disciplina o el dinamismo de la Sabiduría (cf. Pr. 23, 12. 17. 23). Es este dinamismo el que caracteriza la vida de los hijos de Yahveh (cf. Pr. 14, 26).

La segunda parte de la sentencia: “antes de la honra halla la pobreza”, debe ser comprendida en una perspectiva política. La honra no es únicamente una integridad personal. Ella es un valor de la vida en alianza, como la justicia y la solidaridad (cf. Pr. 21,21). De esta manera, la sentencia parece querer reorientar la enseñanza de la colección transmitida por los hombres de Ezequías en Pr. 25-27 (5).

La categoría básica para comprender el libreto es la de honra (*kavod*). Los funcionarios de Ezequías, transmitiendo sentencias originarias del norte, tratan de mostrar cuál es el fundamento ideológico del trono davídico (cf. Is. 22, 23 = un trono de honra) y del servicio de la corte en la vida del

5. Cf. Gorgulho, G.-Anderson, A., *Los sabios en la lucha del pueblo*. São Paulo, mimeografiado, 1987. Ahí tratamos de mostrar la cronología relativa de los libretos de los Proverbios y su función social específica. Así, el trabajo deuteronomista y las Palabras de los Sabios vienen, cronológicamente, después de Pr. 25-27 y 28-29.

pueblo. Esta ideología es la del *kavod* como fundamento de la organización del Estado. Esta categoría, de hecho, es como el hilo que teje y articula las partes de este libreto: la honra de Dios y del rey (Pr. 25,2), la honra del justo (Pr. 25,26-27). De manera negativa, se dice que el mal funcionario público, o el necio (cf. Is. 19, 11), no posee honra (Pr. 26, 1). Este necio es un “peso” (juego de palabras en torno al sentido de *kavod*) que confunde la organización de la sociedad (Pr. 27, 3: piedra *pesada*).

Para el autor deuteronomista, la *kavod* es una categoría fundamental dentro de los valores de la alianza, pero ella se consigue por la búsqueda de la pobreza (Pr. 21, 21; 22, 4). Pr. 15, 33 muestra que la organización de la vida del pueblo debe estar cimentada en la honra, sin embargo, la pobreza es la base fundamental, pues ella suprime el fetiche de la dominación y preserva al pueblo de la ruina inminente que pesa sobre la ciudad (cf. Sf. 1, 10; Pr. 16, 18). La pobreza es una disciplina, es un valor religioso que se encuentra en el dinamismo de la organización social y en la historia dirigida por Yahveh y por el rey.

2. El segundo empleo del término pobreza lo tenemos en Pr. 18, 12. La sentencia es una composición teológica. Utiliza la misma perspectiva de la “ruina” en Pr. 16, 18, y retoma la enseñanza de Pr. 15, 33 sobre la honra.

Esta sentencia viene en una secuencia que apunta a inculcar dónde se encuentra la verdadera seguridad. De hecho, Pr. 18, 10-12 son dos afirmaciones colocadas en forma paralela con el fin de evidenciar la oposición: el Nombre de Yahveh es una verdadera fortaleza, en tanto que la riqueza es una fortaleza ilusoria. La seguridad que viene del Nombre de Yahveh aparece en Sf. 3, 12. Esta seguridad, que proviene de la actitud de pobreza, es la única capaz de evitar la “ruina” que pesa sobre la ciudad opresora (Pr. 18, 12).

A fin de evitar la destrucción, cuyo motivo es la altivez de la clase dominante (Sf. 3, 11), se hace menester crear una nueva subjetividad fundamentada en la búsqueda de la pobreza, que permita rehacer el conjunto de las relaciones sociales y la organización de la vida del pueblo según los valores de la alianza preconizados por los profetas.

3. El tercer empleo se encuentra en Pr. 22, 4. Los sabios no plantean de manera teórica las cuestiones de la finalidad y del sentido de la vida. Ellos las encaran de manera práctica. Muestran la relación entre el acto humano y la realización personal y colectiva (cf. Pr. 12, 14; 21, 21: aquí, justicia y prosperidad traducen la misma palabra hebrea que significa la justicia y el fruto de la justicia). La retribución es el valor intrínseco de la propia praxis. La retribución está en el valor subjetivo del trabajo que procura asegurar la prosperidad, la honra y la vida.

Como conviene a la vida agrícola y pastoril, la riqueza que se espera es la que proviene de los medios de producción de la agricultura y del pastoreo. Esta riqueza es un trabajo sin la explotación del tributo y la repartición que sustenta las casas patriarcales en la vida del mismo pueblo (cf. Mq. 3, 3. Para una situación contraria motivada por la expoliación de las riquezas y de los medios de producción: Mq. 2, 2).

Es en este contexto ético que se debe comprender el valor de la pobreza en Pr. 22, 4. Hay una relación exacta e inmanente entre el acto y el resultado de este acto. Es así que Pr. 22, 4 habla de la sanción como consecuencia lógica y necesaria del acto. La búsqueda de la pobreza es el valor radical que asegura la realización en todos los niveles: la riqueza, la honra y la vida.

La alusión al temor de Dios, retoma la misma ética deuteronomista. La sentencia debe ser traducida: “El resultado de la pobreza y del temor de Yahveh es: riqueza, honra y vida”. Así pues, esta pobreza es, de hecho, la raíz de la nueva subjetividad que está en el origen intrínseco de la formación del conjunto de las relaciones sociales y en el dinamismo del sentido de la vida. La pobreza abre el camino para la honra y para la vida; asegura la realización de los valores fundamentales de la alianza (cf. Pr. 21, 2).

4. El último empleo del término *anawah* en la Biblia Hebrea se encuentra en el Sal. 45, 5. Este uso participa de la controversia sobre el sentido de los salmos reales. En este caso, ¿los valores de verdad, de justicia y de pobreza describen únicamente las cualidades de la función social de un rey, o debemos ver en esta descripción un sentido mesiánico? El problema se plantea de manera aguda para este Sal. 45: ¿se trata apenas de la celebración del matrimonio de un rey, o el salmo tiene un sentido más profundo (en la línea de Ez. 16; el Cantar de los Cantares; Os. 1-3)?

Muchos autores dicen que este salmo es del género literario de los salmos de la corte. El celebraría el matrimonio de un rey. En este caso, podría ser Salomón, Ajab que desposó una princesa de Tiro, o el mismo Jeroboam II. Según la tendencia mítico-cultural de los intérpretes, se ve en el salmo la descripción de un *hieros-gamos*.

Sin embargo, es preferible comprender el salmo en la línea de la predicación profética y en el contexto de la esperanza de la comunidad de los *anawim*, al final de la época persa o al inicio de la griega. El poema refleja la esperanza de los *anawim* en la expectativa del Mesías que será el jefe de la comunidad de los pobres (cf. Zc. 9, 9s.; Sal. 72).

De este modo, la descripción del rey prometido a David (vv. 1-10), antecede a la presentación alegórica del Pueblo en la figura de la esposa (vv. 11-18).

En la primera parte, se usan atributos reservados a Yahveh y al Emmanuel davídico. Así, en el v. 4 “esplendor y magestad” es aplicado al rey, cuando únicamente se aplica a Dios. En el v. 8 tenemos la descripción del Emmanuel (Is. 9, 6; 11, 3b-5; Jr. 23, 5), el liberador del pueblo de los pobres (cf. Sal. 72, 1-4. 12-14). De esta forma, el v. 5 describe la misión del rey en una línea profética, recordando los prodigios de la liberación del Exodo: “por causa de la verdad, de la pobreza, de la justicia”, retoma la predicación de Sofonías, en tanto que la mención de los “prodigios” utiliza un vocabulario que evoca siempre el evento del Exodo.

En la segunda parte se hace la descripción del pueblo de Dios liberado. La hija de Tiro no es citada sin motivo: recuerda las buenas relaciones de Tiro con Israel en tiempos de David y de Salomón (v. 13). Los pueblos más

opulentos acariciaron la faz de Israel en esta época (1R. 5, 15-26; 1R. 9, 28). En el v. 14 se puede ver una alusión simbólica al Templo de Jerusalén. Y la esperanza vale para el futuro y se perpetuará a través de las generaciones venideras (vv. 17-18).

III. La esperanza de los pobres

La forma actual del libro de Sofonías presenta una dimensión apocalíptica. El antiguo mensaje del profeta es presentado ahora en el contexto de la realización del Juicio divino sobre las naciones (Sf. 3, 8; Jl. 4, 11-12): habrá la destrucción de la idolatría y la restauración del Pueblo de Dios disperso y oprimido (Sf. 2, 11; 3, 18b-20). El anuncio de este Juicio universal (Sf. 1, 2-3; 1, 17-18) es el motivo de la esperanza del "resto" que vive en el seno de la Jerusalén renovada (Sf. 3, 12-15).

Queremos evidenciar la estructura de este anuncio que se hace en una dimensión universal y apocalíptica, para mostrar cuál será el futuro de la Comunidad de los Pobres.

A. La venida del Día de Yahveh: Sf. 1, 1-18

La primera parte consiste en la promesa de la venida de Yahveh contra Jerusalén. En torno de esta realidad central se describe la gran visita (pqd) de Dios contra su pueblo. La estructura actual utiliza la forma concéntrica, haciendo un balance en el uso del pronombre en primera y en tercera persona para designar la acción de Yahveh:

- A. Acción en el mundo entero: 1, 1-6.
- B. El Día de Yahveh está próximo: 1, 7.
- C. La visita (pqd) contra Jerusalén: 1, 8-9.
- D. *La gran ruina que vendrá* : 1, 10-11.
- C. La visita (pqd) contra Jerusalén: 1, 12-13.
- B. El Día de Yahveh está próximo: 1, 14-16.
- A. La acción en el mundo entero: 1, 17-18.

B. La conversión y el Juicio: Sf. 2, 1-3. 5

Esta segunda parte anuncia el futuro de las ciudades de Nínive y de Jerusalén. La ciudad se tomó orgullosa y opresora. La acción de Dios se hace contra las naciones. Estas son presentadas en un esquema geográfico, utilizando los cuatro puntos cardinales (oeste, este, sur, norte). En el centro del anuncio está el oráculo sobre las islas y la destrucción de la idolatría. En torno de este anuncio central se forma también una estructura concéntrica, a fin de indicar cuál es el futuro de la Comunidad de los Pobres y de la ciudad de Jerusalén:

- A. Llamamiento a los Pobres de la Tierra: 2, 1-3.
- B. Filisteos: pueblo del oeste: 2, 4-6.
- C. Moab-Ammón: pueblo del este: 2, 8-9.
- D. *Las islas, la idolatría*: 2, 11.
- C. Kusf: el pueblo del sur: 2, 12.
- B. Asur-Nínive: el pueblo del norte: 2, 13-15.
- A. La ciudad opresora: Jerusalén: 3, 1-5.

Es posible que originalmente se tuviese un conjunto literario que apuntaba a describir la situación de la ciudad de Jerusalén. De ahí la insistencia de la descripción de lo que pasa “en la acción de ...”. Esta expresión articula todo el anuncio: v. 3 (la clase dominante), v. 5 (Yahveh), v. 11 (la clase dominante), v. 12 (el pueblo oprimido y debilitado), v. 15 (Yahveh-rey), v. 17 (Yahveh-salvador). Esta unidad original fue rearticulada en la forma actual del libro.

C. El proyecto para el futuro: Sf. 3, 6-20

En la forma actual, el centro del anuncio es la vida del resto que va a subsistir en el seno de Jerusalén. Así pues, se hace toda una descripción sobre el “seno de Sión”. Los orgullosos serán retirados y Yahveh manifestará su presencia salvadora en el “seno de la Hija de Sión”. De ahí se puede comprender el sentido de su acción en la vida de las naciones y en la vida del rebaño disperso y humillado:

- A. Yahveh va a castigar a las naciones: 3, 6-8.
- B. Actitud de los pueblos: conversión, peregrinación: 3, 9-10.
- C. El seno de Sión: los orgullosos retirados: 3, 11.
- D. El seno de Sión: *el resto pobre*: 3, 12-13.
- C. El seno de Sión: Yahveh presente como salvador: 3, 14-15.
- B. Actitud de Sión, liberada y salva: 3, 16-17.
- A. Yahveh va a liberar y curar a su pueblo: 3, 18-20.

IV. Justicia y pobreza

El lugar de Sofonías en la historia de la profecía y de la interpretación, indica el camino de la búsqueda de la Palabra de Dios a partir de los pobres. El muestra que la conversión es el único camino de salida del imperialismo, el acto de liberación del fetiche de la dominación.

En el contexto del imperialismo asirio, el profeta vio la dimensión del fetiche de la dominación. Este es como el espíritu que impulsa al gran dominador asirio, que se convirtió en rey absoluto y redujo todos los pueblos a instrumentos cosificados de su riqueza y de su poder político. La clase dominante de Jerusalén se sometió enteramente a este fetiche, y su

idolatría fue una política de dominación y de destrucción de la vida y de la libertad del pueblo. Sofonías vio que la única salida era destruir ese fetiche por la raíz. De ahí su llamamiento a la conversión: la búsqueda de Yahveh y de la justicia, tienen por raíz dinámica la búsqueda de la pobreza. Esta es también la nueva subjetividad, el espíritu nuevo que viene de los Pobres de la Tierra, capaz de cambiar toda la marcha de la sociedad en los ámbitos de la economía, de la política y de la ideología. De esta manera, el llamamiento de Sf. 2, 3 muestra cómo se debe entender el espíritu de los pobres e indica el realismo de este espíritu como única fuerza capaz de destruir la dominación que suprime la libertad y la vida del pueblo.

Así pues, el proyecto de futuro presentado indica también lo que es la realidad del pueblo. Esta realidad no se encuentra en las estructuras de dominación de la ciudad imperial y de la ciudad de Jerusalén. El pueblo es resultado de la acción liberadora de Dios. Pueblo es una realidad teológica que se construye en la historia a partir de la liberación de los oprimidos y de los débiles. El proyecto futuro es una solidaridad sin dominación y sin dispersión. De hecho, el verdadero pueblo es una sociedad sin clases y sin el fetiche de la dominación.

La realidad definitiva de la vida de este pueblo que se construye a partir de la liberación de los pobres, es la presencia de Yahveh como rey y salvador. Ahí se encuentra la fuente de la alegría y de la renovación de Sión.

Esta visión del profeta Sofonías, presenta intuiciones básicas para la historia de la dominación y de la liberación de los pobres. Por eso su mensaje fue escrito en una perspectiva universal. Su libro se presenta así como una especie de manual de la esperanza de los pobres, de generación en generación. Coloca la esperanza de la liberación de los pobres como el parámetro fundamental de toda la interpretación del proceso histórico y de la búsqueda de la Palabra de Dios.

LOS POBRES COMO SUJETO DE LA HISTORIA

José Comblin

Cuando acepté la propuesta de redactar este estudio sobre los pobres como sujeto de la historia, todavía no había sido publicado el artículo de George M. Soares-Prabhu, "Clase en la Biblia: ¿los pobres una clase social?" (*Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, n. 12, 1987, págs. 217-239). En cierto modo, este artículo torna el mío superfluo. No obstante, para no faltar a un compromiso, tomaré como punto de partida las conclusiones del artículo de Soares-Prabhu, que me parecen excelentes, tratando tan sólo de agregar algunos complementos que me parecen oportunos.

George Soares-Prabhu muestra precisamente que los pobres de la Biblia son un sujeto histórico. Hace una comparación entre los pobres de la Biblia y la clase social en el sistema marxista. Concluye evidenciando ciertas diferencias importantes entre el sujeto histórico bíblico y el sujeto histórico marxista, aunque resalta la fecundidad de la aproximación entre las dos concepciones.

Ninguna religión enfatiza tanto el papel de los pobres como el cristianismo. Entre las sociologías modernas, ninguna destaca tanto el papel de los pobres como el marxismo. Por lo tanto, la comparación es inevitable y solamente puede ser provechosa, tanto para los cristianos como para los marxistas.

El pensamiento antiguo exaltó el papel de los imperios, esto es, de las monarquías creadoras de Estados que supieron concebir y aplicar grandiosos proyectos políticos. Durante milenios, los reyes fueron propuestos como los sujetos por excelencia de la historia. La modernidad exalta el papel de la burguesía, esto es, de la clase que sabe crear y aplicar la racionalidad económica, transformando la riqueza en capital, y hacer de la economía el motor de la historia. Ni en la antigüedad, ni en la modernidad, los pobres desempeñan un papel relevante; ellos son objeto o instrumento de la

historia, suministrándole los soldados o la mano de obra, pero no intervienen en la creación de ella. Tanto en la antigüedad como en la modernidad, el mensaje de la Biblia sobre la historia es eminentemente paradójico. Desconcierta y escandaliza. Se explica por qué tantos cristianos, antiguos o modernos, la abandonarían y procurarían interpretar los textos bíblicos de una manera que coincidiese mejor con las concepciones de las clases dominantes. Hubo en el pasado, teorías y prácticas eclesiales que quisieron hacer del rey y del Estado el motor principal de la historia de Dios en el mundo. Hoy en día, existen teorías y movimientos que quieren atribuir ese papel a la burguesía.

La teología latinoamericana atribuye a los pobres el papel principal en la historia vista desde el punto de vista de Dios. Tal posición entra lógicamente en conflicto, tanto con los representantes de las teologías antiguas como con los defensores de una "teología burguesa".

En una primera parte resumiré el estudio de Soares-Prabhu sobre los pobres como sujeto de la historia, estableciendo que la Biblia los coloca verdaderamente como sujeto. En una segunda parte, procuraré extender las conclusiones del autor tratando de determinar más exactamente el modo de actuar de los pobres como sujeto de la historia. En una tercera parte, agregaré algunas consideraciones sobre la comparación entre el pueblo de los pobres y la clase social marxista.

I. Los pobres son sujeto de la historia según la Biblia

George M. Soares-Prabhu hace una demostración en tres etapas, estableciendo sucesivamente tres proposiciones: los pobres son un grupo sociológico; los pobres son un grupo dialéctico, es decir, definido por el contraste con sus dominadores y explotadores; y los pobres son un grupo dinámico.

A. Los pobres son un grupo sociológico

El autor se apoya en los estudios clásicos en América Latina de Milton Schwantes, *Das Recht der Armen* (Lang, Frankfurt, 1977); Jacques Dupont, *Les Béatitudes* (Gabalda, París, 1969-1973, 3 t.); A. George, diversos artículos, entre ellos el artículo "Pauvre" (en el *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. VII col. 387-406).

Ya Dupont había mostrado cómo los exégetas europeos de todas las denominaciones, que se contradicen casi en todo, llegan milagrosamente a un acuerdo sobre los pobres: todos los espiritualizan y hacen de ellos una categoría que se distingue por sentimientos religiosos de humildad y dependencia para con Dios. Se muestra así que la situación social influye poderosamente en la interpretación de la Biblia. Los exégetas reflejan los intereses inconscientes de las clases sociales en medio de las cuales están

inmersos. Los exégetas latinoamericanos no esconden su pertenencia social, ni pretenden una pura objetividad. Proclaman que quieren pertenecer al mundo de los pobres y afirman que esa pertenencia es la única situación que permite entender la Biblia en el sentido de los autores que la escribieron y del Espíritu que la inspiró.

Es verdad que algunos textos sapienciales expresan la corta sabiduría de los mediocres de siempre: que los pobres se toman tales por su pereza. Pero la mayoría de los textos expresa otra visión, aquella que valoriza a los pobres a los ojos de Dios.

El estudio del vocabulario hebreo y griego sobre la pobreza, lo mismo que el estudio de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, muestran que los pobres son principalmente una categoría definida por su condición material y social concreta. Los pobres no son simplemente los que no tienen, sino los que son imposibilitados de tener y de ser. Los pobres son los que no tienen posibilidades de realización como seres humanos, los humillados, los reducidos a la impotencia, los condenados a mendigar. Los pobres son los arrojados fuera de la condición humana, los "condenados de la tierra", los rechazados de la sociedad, los marginados. En ciertos textos, esos pobres son también los que se colocan delante de Dios en una situación de humildad y de dependencia. Ahora bien, esos pobres espirituales son también pobres materiales, y es justamente su pobreza material la que les permite tomar una actitud de pobreza espiritual; los pobres materiales subliman su pobreza dándole un sentido espiritual. Valorizan su condición de impotencia orientándola hacia Dios. Pues la pobreza espiritual, no es de ningún modo un cierto despojamiento interior o sentimental, supuestamente vivido por los ricos. La pobreza espiritual consiste en transformar desde adentro una condición de impotencia y de miseria material, haciendo de ella una actitud de receptividad y de acogida delante de la providencia divina.

La buena noticia anunciada a los pobres se refiere a su condición material. No se trata de bienes inmateriales prometidos a los pobres materiales, como hicieran tantas veces los predicadores y las élites sociales cristianas en el pasado. Las promesas hechas a los pobres incluyen un cambio en su situación social y material. Ellas no se reducen a eso, pero lo incluyen con toda certeza.

B. Los pobres son los oprimidos, opuestos a los opresores

Sobre todo en el Antiguo Testamento, lo contrario de los pobres no son simplemente los ricos, sino los "malos", los "orgullosos", los "poderosos". Estos explotan, engañan, devoran, oprimen, aplastan, roban, persiguen, venden como esclavos, inclusive matan a los pobres. La pobreza bíblica no es, de modo alguno, una situación de hecho resultante de una ley de la naturaleza o de la voluntad del Creador. Una sabiduría popular muy corta dice: Dios hizo los ricos para que ellos pudiesen dar trabajo a los pobres.

Tal no es la concepción bíblica. La pobreza no es la consecuencia de un fenómeno natural, sino el resultado de la violencia y de la injusticia. En Israel la pobreza es sentida como un escándalo intolerable, porque Yahveh había dado a su pueblo una “tierra buena” (Dt. 1, 15. 35; 3, 25; 6, 18 ...), dotada de muchas riquezas (Dt. 8, 7-10), para que no hubiese pobres entre ellos (Dt. 8, 7-10).

La actitud de Yahveh para con los pobres muestra que El toma partido en un conflicto. Dios toma partido por los pobres, reivindica sus derechos, defiende la causa de ellos, exige justicia de parte de su pueblo, de parte del rey y, por medio de los profetas, protesta contra todas las formas de opresión.

La preocupación de Dios por los pobres es tan fuerte que El no solamente asume su causa, sino que se identifica con ellos. “Oprimir al pobre es ultrajar a su Creador, honrarlo es tener piedad del indigente” (Pr. 14, 31). Esta preocupación de Yahveh por los pobres desemboca en la ley del tali3n, por la cual, dice Soares-Prabhu, los que oprimen a los pobres son a su vez empobrecidos (Pr. 22, 16); los que permanecen sordos delante del clamor de los pobres, no encuentran respuesta a sus propios clamores (Pr. 21, 13), mientras que los que tienen piedad de los pobres, prosperan y se tornan felices (Pr. 14, 21; 28, 8. 27).

El Nuevo Testamento insiste m3s en la avaricia de los ricos que en la opresión que ejercen, pero la relación antagonica permanece subyacente, particularmente porque los textos del Antiguo Testamento est3n siempre presentes en el trasfondo de los textos del Nuevo. La inversi3n anunciada en el evangelio de Lucas entre los ricos y los pobres, no se explicar3a si no fuese la justa retribuci3n del mal que los ricos hicieron a los pobres.

La pobreza es un mal. Est3 ligada al pecado. La intervenci3n de Dios tiene por finalidad eliminarla.

C. Los pobres son un grupo dinámico que hace la historia

El Dios de la Biblia es un Dios de la historia, un Dios que hace historia, un Dios que se manifiesta por una historia. Esta historia de Dios en el mundo se realiza en acontecimientos reales y concretos que entran en la historia humana experimentada por los pueblos, en primer lugar por el pueblo de Israel y por el pueblo cristiano, la Iglesia, que es su continuaci3n.

Ahora bien, la historia de Israel est3 centrada en el Exodo, que es la liberaci3n de los oprimidos. Toda la historia del Antiguo y del Nuevo Testamento est3 construida a partir del modelo del Exodo. Tanto el pueblo de Israel como su Dios, tienen en el Exodo su referencia permanente. Son innumerables los textos que muestran en el Exodo el sentido fundamental de la historia y la clave de interpretaci3n de todos los acontecimientos (ver, por ejemplo, Ex. 6, 6-7). Israel existe como liberaci3n de los pobres. La ley de Mois3s representa una tentativa (hay varias) de encarnar en la duraci3n

de la historia el ideal de la liberación de los pobres y de una sociedad sin explotación. Tanto los profetas como los sabios recuerdan repetidamente al pueblo, que la vocación que le es propia es la de la superación de la explotación y de la dominación: una sociedad sin pobres.

Pues la ley de Israel es ésta: "en medio de ti no habrá ningún pobre" (Dt. 15,4), y "ninguno de entre vosotros oprima a su prójimo" (Lv. 25, 17). Los profetas denuncian las infidelidades a esa ley y anuncian los acontecimientos nuevos que nuevamente llevarán, por lo menos al resto fiel del pueblo, al ideal que es el plan de Dios para este mundo. Las profecías de Sofonías son las más claras en ese sentido, y fueron justamente destacadas por la teología de la liberación. "Dejaré en tu seno un pueblo pobre y humilde ... el resto de Israel" (So. 3, 12).

En el Nuevo Testamento, la renovación de Israel comienza también por una nueva liberación de los pobres. Jesús reúne en torno suyo al pueblo de los marginados, de los rechazados, de los oprimidos. Nuevamente los marginados se convierten en los autores de la historia de la salvación. Todos los libros del Nuevo Testamento presentan a su manera ese resto de Israel, hecho de los pequeños, a partir del cual Dios construye su reino en esta tierra.

En la Biblia, el autor de la historia es Dios. El, sin embargo, no actúa solo por medio de puros milagros. Los pobres no son instrumentos inertes en las manos de Dios. Es verdad que la Biblia destaca sobre todo el papel de Dios en la historia. Frecuentemente, ella parece silenciar el papel de los hombres. Pero una lectura crítica y atenta de los textos, permite reconstituir hasta cierto punto la fase humana y concreta de los acontecimientos. Autores como N. Gottwald para el Antiguo Testamento, o G. Theissen para el Nuevo, intentaron una reconstitución histórica que resaltó la importancia de la acción de los pobres en la historia del pueblo de Israel. El milagro no fue, ciertamente, el medio principal usado por Dios en la historia de la liberación de los pobres. Estos estuvieron presentes y activos. Su modo de actuar es bien diferente del de los reyes y fundadores de imperios, o del modo de actuar de la burguesía, no obstante él merece, indudablemente, los calificativos de "activo" y "dinámico".

II. Cómo los pobres obran en la historia según la Biblia

Los reyes y los Estados actúan por medio de sus fuerzas armadas, en primer lugar. Las burguesías lo hacen por medio de técnicas sofisticadas, que les permiten dar a sus capitales la posibilidad de ejercer presiones sobre la sociedad. Se convierten en intermediarios inevitables para el desempeño de las economías de los pueblos. Evidentemente, los pobres nunca disponen de tales medios. No están, sin embargo, totalmente desprovistos de medios para actuar sobre la sociedad y hacer historia. La Biblia no solamente conoce, sino que sublima la diferencia radical entre el modo de

obrar de los pobres y el de los poderosos. ¿Cuál es ese modo de obrar de los pobres?

A. Los pobres actualizan el modelo del pueblo de Dios, esto es, el verdadero pueblo según Dios

En determinadas situaciones, el pueblo y los pobres se confunden. En Egipto, el pueblo entero de Israel es un pueblo de pobres, oprimidos, marginados. El pueblo que conquistó la tierra de Canaán, destruyó las ciudades-Estados que ahí predominaban y creó una nueva sociedad, era un pueblo de pobres. Existen varias teorías para explicar cómo Israel tomó posesión de Canaán. Pero, aún los autores que no aceptan la teoría de Gottwald, deben reconocer una acción histórica de grupos más débiles que consiguieron destruir poderes políticos mayores. Hubo una victoria del pueblo de los pobres sobre una estructura más poderosa. Hubo una verdadera "revolución social".

En el exilio los pobres son también todo el pueblo: éste está reducido a la condición de los pobres (Is. 41, 17-20; 49, 13; 51, 21s.; 54, 11-14). En las épocas en que la dominación y la explotación corrompen al pueblo de Israel, los pobres constituyen el "resto" del verdadero Israel, el Israel cualificado (Is. 4, 3; So. 3, 13).

En el Nuevo Testamento, Jesús y los apóstoles manifiestan de diversas maneras que por su mediación Dios está recogiendo los restos de su pueblo, y con ese resto está reconstituyendo su verdadero Israel. Los Doce apóstoles son los nuevos patriarcas de las Doce tribus de Israel, encargados de recoger a las ovejas perdidas. Estas ovejas perdidas son los pobres (Mt. 10, 16).

Ahora bien, el pueblo tiene su propio modo de actuar. Los pueblos no permanecen inertes ni se dejan simplemente manipular por los dominadores. El pueblo resiste, selecciona los impulsos recibidos, reacciona o no reacciona, asimila o rechaza. Como pueblo, los pobres no son pasivos, sino que reciben activamente las provocaciones que les vienen de los poderosos. Estos planifican como si los pueblos fuesen siempre a responder de acuerdo con las previsiones. La historia, no obstante, desmiente las previsiones de los poderosos. Los imperios caen cuando los pobres dejan de sustentarlos.

B. Los pobres son portadores de un proyecto histórico

Los pobres no son pura negatividad. No son una pura nada. Ni siempre fueron pobres. Son pobres porque fueron despojados por los poderosos. Formaban una sociedad más humana, y guardan el recuerdo de un pasado mejor. Su miseria presente se debe a ciertos acontecimientos de opresión. Se debe a los pecados de otros hombres. Justamente porque la pobreza se debe a una injusticia, los pobres guardan la imagen de la justicia que fue

destruida en su caso. Por eso mismo, los pobres guardan un proyecto histórico que es opuesto al modelo instituido y defendido por los dominadores.

Los esclavos en Egipto, los exiliados en Babilonia, los campesinos explotados en el tiempo de los reyes de Judá o de Israel, recuerdan su pasado. Saben que su condición no responde a una necesidad física, sino a un designio perverso de sus dominadores. Por eso mismo conservan el proyecto de liberación. Los dominadores saben que su poder solamente se podrá mantener si consiguen destruir el proyecto de liberación en la conciencia de los vencidos. El papel de la Palabra de Dios consistió justamente en preservar el proyecto de liberación contra las tentativas de destrucción por parte de los vencedores.

La liberación incluye un proyecto de sociedad sin dominación. Pablo enuncia los componentes de ese proyecto de sociedad: se trata de la "koinonía" (2 Cor. 8, 4; 9, 13), de la "isotes" (2 Cor. 8, 13-14), de la "autarkeia" (2 Cor. 9,8). Cada uno tendrá lo suficiente, y así se restaurará la igualdad primitiva en una verdadera comunidad.

C. El valor del proyecto de los pobres

A los ojos de los dominadores, el proyecto de los pobres es al mismo tiempo arcaico y utópico. El proyecto es efectivamente arcaico porque se inspira en realizaciones anteriores a la fase realizada por los dominadores. Los israelitas que conquistan la tierra de Canaán, tienen un proyecto arcaico si se lo compara con las ciudades-Estados que prevalecían ahí en aquel tiempo. Samuel tiene un proyecto arcaico si se lo compara con el de Saúl y el de David. Amós, Jeremías, Sofonías, son todos arcaicos. El proyecto de los rekabitas (Jr. 35), era arcaico y retrógrado. El proyecto de Jesús y de las comunidades cristianas primitivas, era prodigiosamente arcaico si se lo compara con la sociedad romana de su tiempo. En una competición inmediata, el proyecto de Jesús no tenía ninguna oportunidad de cara a la sociedad romana. Movilizaba, no obstante, energías latentes y pérdidas de los pueblos oprimidos, y éstas podrían un día desafiar al sistema. Los pueblos vencidos solamente pueden tener proyectos arcaicos, ya que no tuvieron la ocasión de desarrollar sus proyectos en confrontación con la historia. O su desarrollo fue cortado por los dominadores. Pero el retorno al arcaísmo es una primera etapa en una involución de la evolución que se quiere corregir. Los pobres no pueden avanzar en continuidad con el proyecto de sus dominadores.

El proyecto de los pobres es también utópico. Utópicas fueron las promesas de los profetas y los anuncios mesiánicos nunca pasarán de utopías. Los profetas se sitúan fuera y lejos de las clases dominantes. Están lejos de los instrumentos de medición de la realidad. Solamente pueden hacer previsiones utópicas. Aunque también aquí el irrealismo de la utopía no es total, por cuanto la utopía libera energías ocultas que los pobres no

quisieron entregar a sus dominadores. El sueño de los dominadores consistió siempre en poner al servicio de su expansión todas las energías de los vencidos. Estos, por su parte, emplean su astucia para esconder la mayor parte posible de sus posibilidades. Su inteligencia encuentra refugio y apoyo en la utopía para no dejarse conquistar por el dominador. La utopía no se realizará tal cual, pero gracias a ella los pobres salvan una parte de su fuerza de humanidad, lo que les permite trabajar para derrumbar el reino de sus dominadores y suscitar un proyecto alternativo que les parece superior al desorden establecido.

D. Los medios de acción de los pobres

La fuerza de los pobres es su fe. La Biblia evidencia los lazos estrechos entre la fe en Yahveh y la fuerza de los pobres. Yahveh es el defensor y el libertador de los oprimidos. La fe en Yahveh es el principal obstáculo que impide la asimilación de los pobres por sus opresores. Pues, adoptar la religión de los vencedores es entregarles los últimos reductos de resistencia. Para los pobres, la fe en Yahveh es el último punto de apoyo de los vencidos, es el último punto de partida de cualquier reconquista. La fe es la confianza en sí mismo, en su propio porvenir. Sin Yahveh, los pobres de Israel no pueden creer que tienen un porvenir.

De la fe procede la capacidad de resistir. Los pobres pueden oponer a sus opresores su negación de colaborar, todas las formas de no-colaboración (con el tributo, con el servicio personal, con el trabajo dependiente). De ese modo, pueden debilitar el sistema de dominación, preparar su caída, impedir por lo menos su consolidación. Los pobres pueden también condicionar su colaboración y obtener concesiones de parte de los dominadores. Estos saben que ninguna dominación se mantiene por la pura fuerza, sin un mínimo de consenso del conjunto de la sociedad. En la medida en que forman frentes unidos, los pobres pueden conseguir concesiones de los faraones, de los reyes de Israel, de los persas o griegos, o del sistema romano.

Los pobres son herederos de formas antiguas de asociación. De sus raíces clánicas y tribales, de los antiguos lazos familiares, preservan la capacidad de formar redes semi-clandestinas de una sociedad paralela, alimentada por una cultura paralela, una subcultura de los pobres y oprimidos. Si permanecen fieles a su pasado, los pobres de Israel preparan la restauración. La fuerza de la asociación los ayuda a sobrevivir en la espera de situaciones más favorables. Lo que importa es sobrevivir hasta que las relaciones de fuerza hayan cambiado. La fe en Yahveh mantiene a los pobres de Israel unidos en Canaán, frente a los reyes, en el exilio y en la diáspora, frente a los persas, a los griegos y a los romanos. Cuando caen los imperios, los lazos comunitarios arcaicos de los pobres los ayudan a existir como pueblo que reconquista una mayor independencia. ¿Cómo es que los cristianos pudieron resistir la extraordinaria fuerza de asimilación del eclecticismo

greco-romano durante varios siglos, sin contar con ningún elemento de poder social o cultural? Consiguieron asumir la fuerza comunitaria que había entre los pobres de Israel, asumir la herencia de los fieles de Yahveh y mantener un nuevo Israel que resistió a todas las seducciones de la cultura griega. La fuerza comunitaria de los pobres constituyó una subcultura paralela, la cual fue más fuerte que el conjunto de todas las fuerzas de una sociedad inmensamente más desarrollada desde todo punto de vista. La solidaridad de los pobres fue capaz de mantener una sociedad paralela irreductible.

Los pobres no pueden hacer revoluciones por sí solos. Aprovechan las debilidades de los dominadores. Aprovechan las luchas y rivalidades entre los imperios: Ciro fue el instrumento de Yahveh para destruir el imperio babilonio y llevar a los israelitas de vuelta a Jerusalén. Aprovechan las divisiones internas en los sistemas de dominación: ¿el rey Amón no fue depuesto por sus ministros? ¿Los pobres de Israel no supieron aprovechar la flaqueza del reino de Josías? Los propios apóstoles aprovecharon las divisiones en el Sanedrín (Hch. 5, 34-42). Los pobres no dirigen el carro de la historia. Pero suben en el carro cuando los conductores precisan de ellos, pues todas las revoluciones necesitan de la colaboración de los pobres para triunfar. Y cuando los pobres son organizados y forman un pueblo, saben poner sus condiciones.

E. La eficiencia de los pobres en la historia según la Biblia

La Biblia da testimonio de la eficacia de los pobres. Ella conservó el recuerdo de las victorias de los pobres sobre las fuerzas de la dominación y de la explotación.

Una primera victoria fue la conquista de la tierra de Canaán, cualquiera que sea la interpretación que los historiadores escojan de esa conquista. Los israelitas que fundaron la nueva nación pueden haber sido nómadas o seminómadas del desierto, o los habitantes más pobres de las colinas, o campesinos dominados por los reyes de las ciudades: en todo caso, eran más pobres que los reyes de las ciudades-Estados que ahí predominaban.

Otra victoria fue la salida de Egipto, cualquiera que fuese la importancia numérica de los grupos que realmente salieron y comunicaron sus tradiciones a los otros grupos marginados.

Otra victoria fue el retorno del exilio, celebrado por toda la literatura contemporánea como una nueva salida de Egipto y una nueva conquista de Canaán, y como la gran esperanza del pueblo de los pobres.

No podemos dejar de considerar como victorias, por lo menos parciales, de los pobres, las sucesivas redacciones de la "Ley" de Moisés.

Es verdad que los profetas denunciaron la no aplicación de las leyes de justicia en Israel, y protestaron contra el escándalo de la opresión y de la pobreza (Am. 2, 6-8; 4, 1-3; 5, 7-12; 8, 4-6; Mi. 2, 1-3; 3, 1-4; 6, 9-16; Is. 1, 16-18; 3, 13-15; 5, 1-7; 10, 1-4). No obstante, las leyes no se redujeron

a puros ejercicios teóricos. En determinados momentos de su historia, el pueblo de Israel se dio códigos de leyes que querían manifestar su deseo de formar lo que N. Lohfink llamó “comunidad de contraste”. Por sus leyes, Israel quería dar más atención a los pobres que los pueblos vecinos. Los códigos de Israel preservan más elementos de la comunidad tradicional que los de otros pueblos, y defienden a los pobres contra los excesos de las clases dirigentes. En varias circunstancias los jefes de Israel prescindieron de la ley, pero, también, en otras situaciones el pueblo fue capaz de resucitar las leyes despreciadas por los dirigentes. El código de la alianza (Ex. 20, 22-23 y 33), el código deuteronomista (Dt. 17-26), el código sacerdotal (Lv. 2-15), el código de santidad (Lv. 17-26), dan testimonio de los esfuerzos de Israel para preservar una sociedad original y excepcional en medio de la opresión de los pobres que era común en el mundo de entonces.

La revolución que se produjo después del terrible reinado de Manasés, que derribó al rey Amón y colocó en el trono al pequeño Josías, fue una victoria de los pobres de Israel. No consiguió implantar en su totalidad la sociedad que los pobres querían, sin embargo, realizó innegables progresos. Del mismo modo, bajo Esdras y Nehemías los exiliados que regresaron al país no consiguieron establecer una ciudad fundada enteramente en la ley de Moisés, pero consiguieron una aproximación más satisfactoria de aquella de la que había en el tiempo de los reyes.

En cuanto a la eficiencia histórica del cristianismo, se discute interminablemente. Durante los primeros siglos, los cristianos formaron una sociedad paralela que consiguió sobrevivir y constituir una casi alternativa, cuando los emperadores romanos sintieron la necesidad de dar un marco más firme a un imperio amenazado de dispersión. Lo que hay en el Nuevo Testamento fue suficiente para animar y alimentar una sociedad paralela tan diferente de las estructuras y de los modos de vivir de la sociedad dominante. No fue suficiente para revolucionar el imperio romano, pero fue suficiente para despertar más tarde muchas revoluciones políticas y sociales. En estos casos, no obstante, no podemos afirmar que la Biblia haya sido el factor único. La inspiración bíblica no habría tenido la posibilidad de producir efectos tan radicales por sí sola, si no hubiese encontrado la coincidencia de otras fuerzas históricas. Esta situación es justamente la que hace difícil, y probablemente imposible, un juicio objetivo sobre el alcance real de la eficiencia histórica del Nuevo Testamento.

III. Los pobres y las clases sociales

El concepto de clase social ha sido analizado sobre todo por las escuelas del pensamiento marxista. Estas se encuentran lejos de la definición de un concepto homogéneo, ni siquiera de un concepto claro. A ese respecto las consideraciones de Marx fueron muy parciales, y lo mismo se puede decir de sus sucesores. No existe una teoría marxista oficial sobre la clase social

y, consecuentemente, no existe una teoría oficial, clara y homogénea, sobre la llamada lucha de clases. Lo que torna difícil la comparación, es justamente la imprecisión del término de comparación. De todos modos, podemos sugerir algunas comparaciones hipotéticas. Podemos, por ejemplo, sugerir que si la clase social significa esto o aquello, ella merece o no una comparación con los pobres de la Biblia.

1. Hay ciertos elementos en los pobres de la Biblia que sugieren una comparación. Por ejemplo, en la Biblia los pobres son presentados en contraste, en oposición o inclusive en conflicto con los opresores, los poderosos, los ricos. La inmensa mayoría de los textos que hablan de los pobres, los colocan en una oposición. Los textos más famosos son naturalmente el del Magnificat, las bienaventuranzas de Lucas, la parábola del rico y del pobre Lázaro, pero estos textos no son excepcionales: evidencian lo que es común en los dos Testamentos. Desde un punto de vista sociológico, muchos historiadores objetarán esa visión bíblica y dirán que la sociedad bíblica debía ser más compleja y no podía constar apenas de dos clases. La Biblia, sin embargo, no pretende hacer un análisis sociológico, sino presentar el punto de vista de Dios: mostrar cómo percibe Dios la sociedad humana. El hecho que interesa a Dios es la existencia de una estructura fundamental que atraviesa a la sociedad humana entera: cada uno será juzgado por Dios por la posición que tome frente al hecho de la opresión.

Puede ser que la categoría de opresor y de oprimido no sea adecuada para expresar sociológicamente toda la realidad de los grupos sociales en Israel, pero existe la opresión, y ésta es la que irrita a Dios y servirá de criterio para su juicio. La Biblia está interesada en una visión dualista y antagónica de la historia humana y de la sociedad, porque esta visión dualista permite resaltar la manera divina de juzgar.

Marx y los marxistas están lejos de enseñar que hay solamente dos clases en contradicción en la historia humana. Saben que la historia es más compleja. Los marxistas se dividen sobre el papel de la clase de los campesinos, de la clase media, de la clase de los intelectuales, etc. No obstante, existe en muchos textos, justamente en los que ejercerán más influencia, una insistencia fuerte en una cuasi polarización de la sociedad en dos clases antagónicas: los propietarios de los medios de producción y los que solamente pueden vender su fuerza de trabajo. Estas dos clases se definen por su oposición dialéctica, del mismo modo que los oprimidos y los opresores en la Biblia. En la medida en que el marxismo aparece como siendo el protagonista de tal visión dualista y dialéctica de la sociedad, podemos decir que se justifica una comparación con la Biblia, aunque tal marxismo se exponga a una severa crítica desde el punto de vista sociológico. Se trata en cierta forma de un marxismo teológico antes que científico. Nace inclusive la sospecha de una indirecta, de una inconsciente influencia bíblica, lo que no puede ser excluido a priori en un autor que era judío de origen y fue discípulo del teólogo Hegel.

2. En ciertos textos marxistas, el proletariado aparece como una clase universal que representa a todos los oprimidos del mundo. Sería como la vanguardia, o el portador de todos los oprimidos, y su lucha contra la burguesía sería como la lucha de liberación de todos los pueblos. Si se entiende la clase de ese modo, podemos de nuevo ver en ella un fenómeno semejante a los pobres bíblicos.

Si la clase del proletariado es en cierto modo la portadora del proyecto de liberación de los pueblos oprimidos, una vez más ella se aproxima al concepto bíblico de pobres. Los pobres bíblicos son una realidad más amplia, más envolvente, pero una realidad que contiene un proyecto de liberación temporal. Si el proletariado es en cierto modo el pueblo en acción, él tiende a confundirse con los pobres de la Biblia. Por lo menos se impone una comparación.

Ocurre que solamente el marxismo usa nociones tan semejantes a las nociones bíblicas. Únicamente el marxismo se distancia tanto del empirismo y de las observaciones directas para captar debajo de los fenómenos la manifestación de realidades más envolventes, más completas, que abarquen la totalidad de las relaciones humanas. Las otras sociologías permanecen mucho más apegadas a la observación de los fenómenos complejos y múltiples de las sociedades.

3. Por otro lado, debemos distinguir claramente entre los pobres y una clase social en los siguientes casos.

Si una clase social como el proletariado se define como la clase de los trabajadores de la industria moderna, no hay mucha comparación que se pueda hacer con los pobres de la Biblia. Estos serían más parecidos a los subproletarios. Los pobres de la Biblia son en gran parte los marginados, los excluidos del mundo del trabajo. Los pobres de la Biblia tienen ciertamente más parecido con las masas de subempleados o de desempleados del Tercer Mundo, que con los obreros industriales del mundo contemporáneo. Podrían compararse sí con los trabajadores de la industria del siglo XIX.

Si el proletariado como clase se define por su ideología, por la pertenencia al partido, él se reduce a una minoría activa, más elitista y selectiva. Tal proletariado se define por su peso político o su fuerza revolucionaria. Los pobres, en cambio, no se definen por su fuerza política; aunque la tengan, ésta no puede ser fijada en términos sociológicos. No se trata de un factor que se pueda contabilizar en una programación política.

Se puede definir también el proletariado dentro de una concepción dialéctica de la historia de la economía. Se puede postular que la existencia de aquél tomará imposible la continuación indefinida del sistema capitalista. Se puede postular que la fuerza del proletariado proviene de la contradicción que introduce dentro del capitalismo. Todo lo que hace del proletariado, o de cualquier clase social, un elemento en el juego de los factores históricos antagónicos, nos aleja de los pobres de la Biblia. En la medida en que se insiste en ciertas ideas de salvación inmanente, de liberación como conse-

cuencia de juegos inmanentes de la historia, estamos más lejos de las concepciones bíblicas. Ahí no hay un optimismo fundamental en cuanto a la historia humana. No existe la creencia ni la esperanza de que la evolución, sea ella dialéctica o no, lleve necesariamente a la superación de la opresión.

En la Biblia, la opresión no está ligada a una fase de la evolución de la humanidad y la superación de la opresión no está ligada al advenimiento de una nueva fase de la historia. Ella, la opresión, y también su superación, es un problema de responsabilidad humana, está ligada al hombre como hombre y constituye un desafío permanente. El pueblo que se liberó, siempre puede caer de nuevo en la opresión y puede engendrar él mismo la opresión. No podemos tener la esperanza de que a partir de cierto nivel de desarrollo del capitalismo, el proletariado vendrá ciertamente a engendrar una sociedad nueva, justa y solidaria.

4. Por otro lado, el concepto de clase social se refiere únicamente al comportamiento social visible de los hombres. En general, los sistemas marxistas consideran los comportamientos económicos y políticos. Dan también alguna consideración a los elementos que llaman "ideológicos". Estos, sin embargo, permanecen estrechamente subordinados a los primeros. Ahora bien, los pobres bíblicos poseen una realidad más amplia. Su experiencia de la opresión está ligada a una frustración vital más abarcante. La aspiración de los pueblos no se limita a una transformación económico-social, aunque la contenga necesariamente. La aspiración podría ser representada por el concepto bíblico de paz, que es reconciliación total en todas las dimensiones de la vida.

La paz bíblica incluye la reconciliación de la persona consigo misma, superando los complejos de inferioridad, de abandono, de angustia frente al futuro. Una pura transformación social no hace que la persona se acepte a sí misma como ella es.

La paz bíblica incluye también la reconciliación con los otros: la armonía en el marco de la familia, de las relaciones conyugales y entre las generaciones; incluye la reconciliación entre las personas en todos los niveles en que se encuentran, lo que supone la reconstitución de una vida comunitaria múltiple. Un simple cambio en el régimen de la propiedad de los medios de producción, tampoco produce espontáneamente una vida comunitaria.

La paz bíblica incluye asimismo una reconciliación con Dios, gracias a la cual la persona se siente aceptada, reconocida y acogida en la vida y en el mundo. Solamente Dios puede darle un *status* de dignidad en el mundo de la creación.

Para estar en paz, una persona precisa estar perdonada. Precisa del perdón de sus pecados para poder inaugurar una vida de justicia. Precisa vivir una vida moral, con la conciencia de vivir según la justicia y en la solidaridad con los otros.

Todas estas son formas de liberación que cambios puramente económicos, no consiguen realizar. Si una clase social se define solamente por

sus proyectos de transformación económica, no basta para representar al pueblo de los pobres de la Biblia.

5. Deficiente sería igualmente el concepto de clase si se tomase en un sentido “operacional”: la clase del proletariado sería la que sirve para hacer la revolución; su realidad estaría en el hecho de hacer la revolución, y ella no merecería consideración a no ser en la medida en que sirve como instrumento de revolución social. Desde un punto de vista “operacional”, una lucha de clase únicamente vale por el resultado. La lucha en sí misma no tiene valor y debe regirse por principios puramente pragmáticos. Ahora bien, para los pobres la lucha vale tanto cuanto el resultado. No solamente el resultado tiene valor. La vida vale en toda su amplitud. Generaciones de pobres lucharán toda la vida sin ver ningún resultado. Por eso mismo, lo que vale en primer lugar es la vida presente, la vivencia de cada día. Por ello, la lucha no puede ser cualquier lucha ni puede ser dominada por razones pragmáticas. Una lucha puede perder todo su significado si en sí misma ella se opone a sus objetivos, si destruye los valores humanos que quiere promover.

Además de eso, lo que vale en la lucha es también la fraternidad de la resistencia, la solidaridad en las derrotas y en las pruebas, la fe en Dios, la confianza en el futuro, la vivencia de cada día. Lo que vale es esa victoria permanente sobre la cobardía, la paciencia en los sufrimientos, el heroísmo de los mártires, la fidelidad de los sobrevivientes, toda la continuidad de la historia. Los pobres son el pueblo que vive la plenitud de la historia día tras día. No pueden ser reducidos a cantidades en un juego de fuerzas como en un plano estratégico. Para los militares, los pueblos son números susceptibles de ser opuestos a otros números de signo contrario. Solamente valen en la hora en que son introducidos en el campo de batalla. Para ciertos ingenieros sociales o jefes revolucionarios, puede acontecer lo mismo. La historia de las revoluciones del siglo XX deja lecciones sangrientas para los siguientes siglos.

6. Los pobres de la Biblia son seres vivos y activos, viven la historia y no son simples piezas que intervienen en ciertos acontecimientos. El Exodo no fue tan solo una victoria conseguida un día por un grupo de héroes. El Exodo es vivido durante siglos por innumerables generaciones que insertan en él sus luchas de cada día. El Exodo es un modo de vivir constante y permanente. De la misma manera, el regreso del exilio es un modo de vivir. Se vive todos los días y da volumen y densidad a la existencia de cada día. La vida de cada día de los pobres de Israel es vivida como historia de liberación. Los pobres no son sujeto de la historia apenas en algunos momentos con ocasión de determinados acontecimientos. Los pobres de Israel viven su historia, caminan en su historia todos los días.

Los pobres de Israel sufren pacientemente una historia que los poderosos escriben encima de ellos. Pero están persuadidos de que Dios escribe con ellos una historia de mucho mayor alcance que la historia de los imperios. Ellos encuentran que construyen esa historia todos los días. El

modelo bíblico les proporciona la estructura o el diseño de esa historia. Esta, sin embargo, es siempre presente, de tal modo que el más humilde de los judíos puede sentirse partícipe de los grandes acontecimientos salvíficos de su nación. De la misma manera, el cristiano participa de toda la historia antes, con y después de Cristo.

En esas condiciones, toda la vida se transforma en una historia en que cada israelita o cada cristiano se siente construyendo la historia. No se trata de una ilusión. Pues la historia no se construye solamente en los acontecimientos excepcionales que de vez en cuando cambian los rumbos de las sociedades. Tales acontecimientos son el punto final en que desembocan millones de acciones particulares de millones de personas diferentes. Aunque la participación de muchos pueda parecer ínfima, ella no es nula y la vivencia de la Biblia permite a millones de pobres percibir lo que realmente valen. La Biblia les confiere el sentimiento de desempeñar un papel importante en la historia de este mundo. Aunque apenas sean sujeto de la historia, hace que tengan conciencia de serlo.

LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL*

Franz J. Hinkelammert

La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos, que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales—en especial las relaciones de dominación—se forman. Este espacio mítico no es necesariamente consciente, aunque el mito fundante lo exprese de alguna manera. El mito fundante crea una continuidad, que es muy difícil romper, y que a través de muchas rupturas aparentes vuelve a imponerse en nueva forma. Siempre el mito fundante trata de vida y muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Lo que cambia, es el significado del asesinato y la manera de superar sus consecuencias y llegar a la recuperación.

Nos interesa aquí la sociedad occidental, como surge en la Edad Media europea, y que todavía hoy se entiende como Occidente Cristiano. La sociedad occidental tiene una historia, en la cual se puede distinguir este desarrollo de un mito fundante a partir de mitos fundantes de sociedades anteriores. Vamos a tratar de entrar en el análisis de ellos, para lanzar una tesis sobre el mito fundante de la sociedad occidental misma. Nos parece necesario y adecuado empezar con el mito fundante de la sociedad judía, que es uno de los antecedentes claves del surgimiento de la sociedad occidental.

I. El mito de Abraham como mito fundante

La sociedad judía, como surge a partir del éxodo, tiene en el mito de Abraham su mito fundante. El sacrificio de Isaac por su padre Abraham es aquella parte de este mito, que posteriormente recibe una importancia clave en la constitución del mito fundante de la sociedad cristiana. Se trata de la historia de un asesinato, pero es, curiosamente, un asesinato que no se lleva a cabo. En cuanto mito fundante, aparece en la ambigüedad, por un lado, de una decisión de no asesinar y, por el otro, de asesinar siendo impedido

* Este artículo corresponde al Capítulo 1 del libro *La fe de Abraham y el edipo occidental* de Franz J. Hinkelammert, publicado recientemente por el DEI, San José, Costa Rica, 1989.

el asesinato por una fuerza mayor. Aparece la ambigüedad de la consideración de la fe de Abraham, por un lado, como una fe que consiste en la decisión de *no* matar a su hijo, y por el otro, en la decisión de matarlo, quedando ésta en el mero campo de las intenciones. Por un lado, la fe, que no mata, y por el otro, la fe que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar.

Podemos ver primero la letra del texto, que transmite este mito. Al tratarlo como mito, no le estamos negando su historicidad. Probablemente, se trata de un mito surgido a partir de un hecho histórico:

Tiempo después, Dios quiso probar a Abraham y lo llamó: "Abraham". Este respondió: "aquí estoy", y Dios le dijo: "Toma a tu hijo, al único que tienes y al que amas, Isaac, y anda a la región de Moriah. Allí me lo sacrificarás en un cerro que yo te indicaré".

Se levantó Abraham de madrugada, ensilló su burro y tomó a dos muchachos para que lo acompañaran y a su hijo Isaac. Partió la leña para el sacrificio y se puso en marcha hacia el lugar que Dios le había indicado. Al tercer día levantó la vista y vio el lugar desde lejos. Entonces dijo a los muchachos: "Quédense aquí con el burro, mientras yo y el niño subimos. Vamos a adorar allá arriba y luego volveremos donde están ustedes".

Abraham tomó la leña para el sacrificio y la cargó sobre su hijo Isaac. Tomó en su mano el brasero y el cuchillo y en seguida partieron los dos. Entonces Isaac dijo a Abraham: "Padre mío." El respondió: "¿Que hay, hijito?" "Llevamos -dijo Isaac- el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el sacrificio?" Abraham respondió: "Dios pondrá el cordero, hijo mío". Y continuaron juntos el camino. Llegaron al lugar que Dios le había dicho a Abraham y levantó un altar. Preparó la leña y ató a su hijo Isaac, poniéndolo en el altar, sobre la leña. Estiró la mano y tomó el cuchillo para degollarlo.

Entonces el Angel de Dios lo llamó desde el cielo y le dijo: "Abraham, Abraham". Y él contestó: "Aquí estoy". "No toques al niño, ni le hagas nada..."(a)

Abraham levantó los ojos y vio un carnero que tenía los cuernos enredados en el zarzal. Fue a buscarlo y lo sacrificó en lugar de su hijo. Abraham llamó a aquel lugar "Yahvé Provee".

Volvió a llamar el Angel de Dios a Abraham desde el cielo y le dijo: "Juro por mí mismo que..(b).. te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar. Conquistarán las tierras de sus enemigos. Porque obedeciste a mi voz, y bendeciré, por medio de tus descendientes, a todos los pueblos de la tierra".

Volvió Abraham al lado de sus muchachos y emprendieron la marcha juntos hacia Bersebá, donde fijó su residencia (Gn. 22,1-19)

Este cuento de Abraham es lo contrario de lo que esperamos escuchar. Cumpliendo con Dios, Abraham sale a matar a su hijo. Sin embargo, escucha al Angel de Dios, que le ordena no matarlo. Obedece, y eso lleva a su bendición. Es bendecido porque *no* mató a su hijo, es decir, porque no cumplió con lo que era ley de Dios en su tiempo: sacrificarle a Dios el primogénito. Abraham no lo hace y por tanto es bendecido.

Para llegar a esta forma de la historia, he suprimido dos frases, ambas del Angel de Dios:

- (a) ...Pues ahora veo, que temes a Dios, ya que no me negaste a tu hijo, el único que tienes...
- (b) ...y no me has negado a tu hijo, el único que tienes...

Estas frases invierten completamente el sentido de la historia. Claro, eso supone que el significado de la frase 'no me negaste a tu hijo', es haber estado dispuesto a matarlo. Posiblemente ese es realmente su sentido, aunque no sea necesariamente así. Ponen la obediencia en la voluntad de matar a Isaac, no en el hecho de que Abraham se pone por encima de una ley, que lo obliga a matar a su hijo. Si quitamos estas dos frases, como lo hemos hecho, la obediencia de Abraham está en *no* haber matado a su hijo.

La pregunta es: ¿incluye la historia auténtica estas dos frases o no? Podrían ser una inserción posterior con el fin de invertir la historia. Sin embargo, lo más probable es que se trata de inserciones posteriores. Efectivamente, estas inserciones no corresponden al conjunto de la historia abrahámica.

Según el texto, Abraham sale a sacrificar a su hijo, porque Dios le exige este sacrificio. Se trata de un sacrificio del primogénito, que es ley general del tiempo en el cual vive Abraham. Es ley vigente en toda esta cultura. Por tanto, es considerada ley de Dios. No puede sorprender, por tanto, que según el texto Dios pida de Abraham el sacrificio de su hijo. Lo pide a todos los padres dentro de una ley generalmente aceptada. Tampoco puede sorprender que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. Todos los padres de su cultura lo hacen y todos están dispuestos a ello.

La sorpresa es que ahora aparezca el Angel de Dios, que pide a Abraham no sacrificar a su hijo. Pide violar la ley, pide una transgresión de la ley de Dios. Pide un acto difícil, que va a confrontar a Abraham con toda su cultura y con toda la sociedad en la cual vive. Pide una ruptura con toda la ley vigente de su tiempo, y por tanto una lucha. Además, como consecuencia va a tener que cambiar su lugar de residencia, que él toma entonces en Bersebá. Probablemente hay persecución de Abraham, por haberse opuesto a la ley.

Lo que pide el Angel, es hacerse libre y ponerse encima de la ley. Abraham obedece. Por tanto, no obedece a ninguna norma y ninguna ley, sino que al obedecer se hace libre una libertad, que lo pone a él por encima de la ley. Al ser libre, Abraham es soberano frente a la ley. El juzga sobre la ley, y el Angel le pide reivindicar esta libertad. A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide, es ser libre. Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe. La fe de Abraham, por tanto, está en *no* haber matado a su hijo. La inversión de la historia del sacrificio, en cambio, ubica la fe de Abraham en su disposición y su buena voluntad de matarlo.

Pero esta afirmación de su libertad, no es la afirmación de ninguna arbitrariedad frente a la ley. Abraham no es aquél que hace lo que le da la gana. Abraham es libre, no arbitrario. El afirma su libertad, afirmando la vida, la vida de los otros y la suya. Por eso no sacrifica a su hijo sino que lo destina a la vida y, por tanto, a su propia libertad. Si Abraham lo hubiera sacrificado “libremente”, no habría sido libre, sino un esclavo de la ley y de la muerte. Por eso, su libertad no es arbitrariedad. Es afirmación de la vida de todos, es derogación de una ley de muerte. Pero tampoco se trata de una simple escapatoria. No se escapa de la ley con algún pretexto para salvar a su hijo: que otros sacrifiquen a su primogénito, yo me invento un pretexto para evitarlo. Si lo hubiera hecho, no sería Abraham, que descubre una nueva libertad, no tendría fe. Abraham con su fe constituye una nueva relación ética, rompe la ley misma para imponerse a ella. Ningún hijo debe ser matado y sacrificado. Dios es un Dios de la vida. No salva solamente a su hijo, sino que destruye el sacrificio mismo del hijo por el padre. La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida.

A esta afirmación corresponde la promesa, que también es promesa de vida: “.. te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar”. Al ser libre por la afirmación de la vida frente a la ley de muerte, la vida abundará. La vida trae más vida. Pero la ley persigue a aquél que se hace libre por la afirmación de la vida, poniéndose por encima de la ley. Abraham teme eso. Por tanto, se traslada a Bersebé. Cuando Jesús estuvo en esta situación, no había ningún Bersebé para él. Por tanto, la ley lo mató.

Las inserciones invierten esta libertad de Abraham. No pueden ser sino posteriores. Presuponen que ya no se sabe que la ley que se consideraba ley de Dios en los tiempos de Abraham, ordenaba precisamente matar al primogénito. Por tanto, no habría habido ningún mérito en la disposición de Abraham a sacrificarlo. La historia ahora aparece fuera de su ambiente. Por tanto, es contada de una manera tal, que Dios pide a Abraham algo completamente excepcional. Abraham cumple y, por tanto, es bendecido. El resultado es: la afirmación de la muerte trae la vida. Ese es precisamente el lenguaje de la ley que lleva a la muerte, pero que esconde eso sosteniendo que esta afirmación de la muerte tiene la promesa de la vida. Ese es también el lenguaje de la institucionalización. La institución tiene como su corazón la administración de la muerte. Por tanto, su ideología es necesariamente la afirmación de la muerte en nombre de la vida. A eso le corresponde una fe, que consiste en la disposición del padre de matar a su hijo.

En el fondo, las dos inserciones coinciden y forman una sola: “no me has negado a tu hijo, el único que tienes”. Pero incluso esta frase es ambigua. Al no matar a su hijo, Abraham no lo niega a Dios. Lo niega a la muerte. Pero el Dios de Abraham es el Dios de la vida. Entrega a Dios a su hijo precisamente al *no* matarlo. La inserción, en cambio, insinúa que la

disposición a matar a su hijo, es disposición a entregarlo a Dios. Eso es imposible desde el punto de vista de Abraham. El rescata su hijo para Dios, al no matarlo. Eso es su conversión a la libertad, y su revelación de Dios como un Dios de la vida y no de la muerte.

Los que hacen las inserciones, no se atreven decir lo horrendo: tu buena voluntad de matar a tu propio hijo, te salvó para la vida. ¿Quién se atreve a elogiar un crimen así abiertamente? Por tanto, esconden la apología del crimen detrás de un texto ambiguo.

Además, tenían que buscar una expresión ambigua. La tradición oral mantenía el significado auténtico del sacrificio de Isaac. La inversión de la tradición ocurre, muy probablemente, cuando en el tiempo del rey David se escribe esta tradición, conservada oralmente con gran fidelidad. No la podían cambiar abiertamente en su contrario. Por tanto, tenían que usar una fórmula ambigua, dentro de la cual cabría todavía de alguna manera la interpretación tradicional de la historia.

Eso lleva a una sorpresa. Aunque se incluyan estas inserciones, el texto de la historia del sacrificio de Isaac nunca afirma que la fe de Abraham haya estado en su disposición de matar a su hijo. Solamente la socialización del lector en este sentido lo hace ver este significado. Explícitamente no lo tiene. Se nos ha inculcado que pertenecer a Dios es ser muerto sacrificialmente: el "no me has negado a tu hijo, el único que tienes", entonces solamente puede haber significado haber estado dispuesto a matarlo. Puede significar igualmente lo contrario: no has estado dispuesto a matarlo, porque al matarlo lo quitas a Dios. Dios, si es Dios de los vivos, lo querría vivo. La prueba de parte de Dios puede haber sido: si es capaz de matar a su hijo, no tiene fe y, por tanto, no tiene promesa. Al negarse a matarlo, muestra su fe y que no niega su hijo a Dios.

Por eso, también es posible que no se trate de una inserción posterior, sino simplemente de un ejercicio constante para leer el texto al revés. Hay muchos ejemplos de cambio de textos sin ningún cambio de sus palabras, por la simple reinterpretación del significado de algunas palabras claves. Veremos después que eso ocurre con la teología paulina de la ley, que es cambiada completamente por el simple cambio del significado de algunas palabras, en especial de las palabras carne y espíritu.

Esta inversión del texto en sentido sacrificial juega la libertad de Abraham en contra de su finalidad. Transforma al hombre, que se ha puesto por encima de la ley, como su cumplidor ciego y hasta criminal. Un padre que hasta mata a su propio hijo - el crimen mayor que existe y cuya otra cara es el asesinato del padre por el hijo - para cumplir la ley.

Si tomamos en cuenta eso, sabemos quién hizo las inserciones para invertir el texto. Son los sacerdotes del templo, que tienen que afirmar la nueva ley del Sinaí. Matar al hijo, en todo mito humano, es la afirmación de la ley. Al vincular esta ley con la historia de Abraham, tienen que reinterpretarla para que Abraham sirva para afirmar la ley. No sirve, sino en la forma ahora creada. Para cumplir con la ley, estaba dispuesto a matar a

su propio hijo. La ley, cualquier ley, dice: todos tenemos que estar dispuestos a eso. Abraham es grande porque tenía la buena voluntad de matar a su hijo. Por tener esta voluntad, Dios lo bendijo. Así habla la ley. Si fuera realmente así Abraham no habría hecho nada nuevo, todo el mundo de su tiempo lo hacía. Sin embargo, Abraham hizo algo completamente nuevo, que subvertía cualquier ley y que tenía que desaparecer para poder legitimar otra ley, que se funda precisamente en esta novedad de Abraham se funda. Se funda en la fe de Abraham, pero, para legitimarse, tiene que negar esta misma fe. La ley del Sinaí no es posible sin el acto de libertad de Abraham. Pero no se puede legitimar sin invertir el sentido de este acto. Una simple ambigüedad soluciona esta contradicción. La libertad que está en el origen de la ley, debe ser negada para legitimar esta misma ley. Por eso, el acto grandioso de no matar a su hijo es transformado en voluntad de matarlo, que Dios premia con su intervención para salvarlo: la buena voluntad de matarlo es suficiente. La ley, por tanto, obliga al judío a sacrificar a su primogénito simbólicamente en el templo, sustituyendo al hijo por un animal de sacrificio.

El propio Exodo nos cuenta quién hizo esta inversión del mito del sacrificio de Abraham:

Entonces Moisés se colocó a la entrada del campamento y llamó en voz alta: "¡Vengan a mí los que estén por Yahvé!" Y se le unieron todos los de la tribu de Leví. Moisés les dio esta orden de Yahvé: "Colóquense cada uno su espada al costado y pasen y repasen por el campamento, de una entrada a la otra; y no vacilen en matar a sus hermanos, compañeros y familiares".

Los de la tribu de Leví cumplieron la orden de Moisés y perecieron, aquel día, unos tres mil hombres del pueblo. Entonces Moisés dijo a los levitas: "En adelante sus manos estarán consagradas a Yahvé, pues en este día mataron a sus propios hijos y hermanos. Por eso hoy les da la bendición". (Ex. 32,26-29)

Esta es la inversión del mito de Abraham, quien rechazó matar a su hijo y por eso recibió la promesa y la bendición. Ahora aparece el poder sacerdotal, que es la clase social que efectivamente asume el dominio político de la sociedad constituida por la ley. Son consagrados del poder, porque "en este día mataron a sus propios hijos y hermanos. Por eso hoy les da la bendición." Es completamente irrelevante si esta masacre es efectivamente histórica. Probablemente no lo es. Es demasiado lógica en su racionalidad mítica. Presupone la disposición de matar a "hijos y hermanos" y de eso espera su bendición. Describe exactamente lo que es el poder en términos míticos en todos los tiempos. Es la disposición de matar al hijo y a todos los hijos. Es interesante que se dice que han matado a "hijos y hermanos". No mataron a su padre. Es claro por qué no. Ellos son el padre que mata a su hijo, y sobre esta base ejercen el poder.

Es evidente que la historia auténtica de Abraham no es compatible con tal constitución del poder. El poder espera su bendición como respuesta a

su disposición de matar hasta al propio hijo, para imponer la ley. Abraham recibió la bendición porque rechazó matar a su hijo en cumplimiento de la ley y se puso encima de ésta. Sin embargo, el grupo sacerdotal que asume el poder de Israel después del éxodo, se siente hijo de Abraham y quiere serlo. Por tanto, tiene que releer la historia del sacrificio de Isaac. La transforma en una historia, en la cual Abraham también recibe su bendición por su disposición de matar a su hijo Isaac.

Pero eso no es todo. La relectura asegura la ambigüedad del texto. Se lo puede leer en sentido sacerdotal y del poder, o en sentido auténtico y de liberación. Eso da origen en Israel a una dialéctica, que nunca ha desaparecido de su historia hasta hoy. En el tiempo que describe la Biblia, se presenta como la dialéctica del sacerdote opuesto al profeta, de templo y opresión, por un lado, de justicia y liberación, por el otro (1).

Se trata efectivamente de una dialéctica, no de una razón unilateral. La fe de Abraham, con su libertad que rechaza matar a su hijo en cumplimiento de la ley, presenta ya una esperanza más allá de cualquier factibilidad humana. No puede ser institucionalizada. Por eso aparece el poder sacerdotal que la invierte para poder legitimarse. El problema del poder sigue hoy siendo este mismo. Para institucionalizar esta esperanza de libertad, hay que invertirla y volver a reinvertirla. El sacerdote no es necesariamente el lado malo. El poder hay que ejercerlo, y su legitimación en todo el mundo y en todos los tiempos es la disposición de matar incluso al propio hijo. Pero también hay que asegurar la libertad, que es *no* matar al hijo, frente a este poder. Abraham es el primer predicador de la anarquía como orden sin leyes. Y nunca más ha desaparecido esta gran esperanza de la vida humana y nunca desaparecerá. Es el verdadero móvil de la libertad.

Sin embargo, la existencia de esta dialéctica entre poder y liberación explica que en la tradición judía de este tiempo, la historia del sacrificio de Isaac juegue un papel subordinado. Su posición céntrica la adquiere recién

1. Este tipo de inversión es una técnica del poder, a través de la cual éste recupera movimientos de liberación para sus propios fines y para quitarles su empuje. En este momento ocurre esto en América Latina con la teología de la liberación. El Vaticano la quiere recuperar y de esta manera destruir. Funda por tanto una teología *verdadera* de la liberación, que tiene muy poco que ver con la teología de la liberación. Esta liberación verdadera se contrapone a la liberación. Cuando en Perú se eligió presidente de la Conferencia Episcopal al obispo monseñor Ricardo Durand, se dijo de parte del CELAM: "Mons. Ricardo Durand es conocido también en el Perú por ser uno de los principales promotores de una Teología de la Liberación en la línea del Magisterio Pontificio y el más enérgico crítico de las vertientes marxistas de dicha corriente." (SELAT, *Servicios Latinoamericanos*, Nr.13, Julio 13, 1988). Parece que Ratzinger en persona pretende ser el verdadero teólogo de liberación. Sin embargo, para que esta maniobra sea eficaz, hace falta introducir ambigüedades en esta propia teología verdadera de la liberación para confundir a los otros. Estos siempre probarán que ella es una inversión de la otra.

La liberación 'verdadera' de Ratzinger, se basa en la fe que está en la disposición del padre de matar a su hijo. La ordinaria, de la cual dicen que es marxista, se basa en la fe que el padre *no* mata al hijo. No se sabe por qué eso es marxista. ¿Marx acaso no aceptó una fe basada en la disposición del padre de matar a su hijo? ¿Será malo eso? ¿En qué consiste esta maldad?

en la tradición cristiana, cuando esta empieza a interpretar la muerte de Jesús en la cruz en analogía con este sacrificio de Isaac.

La historia de Abraham, aunque probablemente es efectivamente histórica, cumple la función de un mito fundante de toda una estructura social. Tiene un sentido moderno, porque sostiene la ambigüedad. Se puede leer desde el punto de vista de la clase dominante, y se puede leer desde el punto de vista de la liberación frente a la opresión. El mito griego no tiene esta ambigüedad. En la tradición griega no hay ningún Abraham que afirme su libertad al *no* matar a su hijo. Como mito fundante es mito del poder y nada más. El mito de Abraham en cambio sirve a la dominación y a la protesta a la vez, y es constantemente invertido y reinvertido. Posteriormente la declaración de la igualdad de los hombres a partir del siglo XVI, pasa algo muy parecido. Se puede leer también desde los dos lados, y se hace eso.

II. El mito de Abraham y los mitos griegos

El mito del padre que mata a su hijo, y del hijo que mata a su padre, aparece de alguna manera en todos los mitos fundantes de todas las sociedades que constituyen por una ley algún orden social. Sin embargo, aparecen de maneras diferentes. El mito de Abraham es la solución judía del problema. Este problema existe en todas partes.

Dado el hecho de que el cristianismo se forma en la tradición judía y por tanto del mito de Abraham, pero igualmente en un ambiente formado por la mitología griega que heleniza el cristianismo, se hace necesario ver cómo esta tradición griega se enfrenta a este mismo problema.

En la tradición griega aparece igualmente el padre que mata a su hijo. No obstante, siempre le corresponde el hijo que mata a su padre: el Edipo. Hay un circuito que la tradición abrahámica no conoce. En esta hay un padre que tiene que matar a su hijo, pero descubre su libertad y no lo mata. Por tanto, no aparece el hijo que mata a su padre. Isaac no mata a su padre Abraham, porque éste no mata a aquél. Como el padre se hace libre, el hijo también.

En la tradición griega, en cambio, el padre siempre mata al hijo. El hijo sobrevive solamente porque el padre falla en su intención de matarlo, sin saberlo. Hace todo para matar a su hijo, y cree haberlo matado. Sin embargo, por alguna coincidencia - siempre vinculada con la bondad de alguien - el hijo sobrevive. Pero sobrevive para matar ahora a su padre. Se trata de un círculo trágico que pasa por toda la mitología griega: el padre mata al hijo y el hijo mata al padre.

Así empieza ya con los mitos fundantes del mundo de los dioses. Uranos, primero de los dioses, expulsa a sus hijos, los cíclopes, al tártaro, donde están encerrados para siempre. Sus otros hijos, los titanes, se levantan en contra de él para vengar a los cíclopes. Kronos, uno de aquellos, mata a su padre Urano, castrándolo. Kronos le sigue, pero le predicen que uno de

sus hijos le va a quitar su trono. Devora a todos los hijos que le nacen, para que ninguno siga vivo para cumplir con la profecía. Zeus, uno de estos hijos, se escapa sin que Kronos se dé cuenta. Cree haberlo matado. Zeus, sin embargo, lo mata con un relámpago.

Siempre el círculo se completa. En el mito de Edipo, este círculo es más completo. A Layo, el padre de Edipo, le hacen la profecía según la cual éste matará a su padre. Layo quiere prevenirlo, y mata a su hijo Edipo. Cree que efectivamente lo mató, pero Edipo se escapa con la ayuda de un pastor que tiene lástima con el niño. Ya adulto, Edipo, que no conoce a su padre, lo mata y se casa con su propia madre, sin saber que lo es. Tiene con ella dos hijos, Etéocles y Polinices y una hija, Antígona. Cuando llega a saber que ha matado a su padre y que tiene a su propia madre como esposa, ella se mata y él se ciega los ojos. Entre sus hijos, Etéocles y Polinices surge un conflicto a muerte por la sucesión del padre, y en un duelo se matan los dos, uno al otro. Kreon, el nuevo rey, prohíbe el entierro de Polinices. Cuando Antígona viola esta prohibición, también ella encuentra la muerte.

Todo el mito está concebido desde el derecho del padre de matar a su hijo. El mito encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata al hijo porque sabe que el hijo lo matará a él. No hay prueba para eso, es una simple suposición legitimadora (2). El hijo, en cambio, no tiene derecho de defenderse, aunque al final mata a su padre. Pero no debe hacerlo. El padre tiene el derecho de matar al hijo, sin embargo, éste comete un crimen al matar a su padre. De nuevo, el mito de Edipo encubre esto. El hijo no mataría al padre, si supiera que lo es. No se casaría con su madre, si supiera que es su madre. El hijo, no puede reivindicar ninguna defensa. Hace todo eso, porque no sabe que su padre es su padre y que su madre es su madre. Cuando lo llega a saber, Edipo se autodestruye. Esta misma autodestrucción pasa a sus hijos, que se matan mutuamente.

Existe una ley y una autoridad que se imponen legítimamente matando. Frente a ella hay respuesta, pero ésta no es legítima. Edipo no reivindica ninguna libertad sino un circuito de violencia sin fin, del cual no hay escape. La ley es la referencia, y la ley mata y puede matar legítimamente. El hombre reacciona y mata también. Pero no logra más que cumplir con su destino de autodestruirse. No hay salida del circuito, aunque la legitimidad esté del lado del padre que mata a su hijo.

La tradición abrahámica es bien distinta. Allí hay una libertad que la tradición griega ni sueña. La tradición griega no conoce a nadie que tenga la libertad de Abraham. No hay padre que rechace matar a su hijo. No existe este gran acto de libertad humana frente a la ley, esta afirmación infinita de

2. Esto vuelve en toda la historia. Pinochet llamaba a los "subversivos", asesinos de su padre. El padre, por supuesto, era él mismo. Cuando Pinochet hizo su golpe militar decía: O ellos nos mataban a nosotros, o nosotros los matábamos a ellos. Matándolos, anticipaba un asesinato del padre. En el asesinato del hijo se suele declarar la prevención del asesinato del padre. En la antigüedad, eso es encubierto por una profecía. Sin embargo, nadie querría matar a Pinochet. Hoy, como resultado del asesinato del hijo, eso es diferente.

la subjetividad humana que despedaza la ley, si ello es necesario. Toda la tradición griega es curiosamente ciega cuando se trata de esta libertad.

Abraham reivindica su libertad, lo que significa reivindicar su vida. Y su vida, implica la vida de su hijo y la de todos los otros. Abraham no mata, y no está dispuesto a matar. Su fe está en no tener esta buena voluntad de matar a su hijo, que exige la ley. El rechaza hacerlo y el ángel de Dios le pide la obediencia de esta misma fe. En relación a la tradición griega, eso es algo único.

Es interesante comparar aún más estas tradiciones míticas. Isaac no mata a su padre, porque no tiene ninguna razón para hacerlo. Su padre no lo mató a él, ¿por que él va a matarlo? Por eso, la tradición judía no tiene Edipo. Empieza igual que el mito de Edipo con un padre que sale a matar a su hijo. Todas las cartas parecen estar echadas. Sin embargo, Abraham se libera. No mata a su hijo. No puede aparecer un Edipo, porque no hay razón para que aparezca. El padre no mata al hijo, y el hijo no mata al padre. Abraham se libera, e Isaac hace suya esta libertad.

Pero como en el caso de los hijos de Edipo, también entre los hijos de Abraham se da el conflicto por la sucesión. Resulta en este caso entre los hijos de su hijo, entre Jacob y Esaú, hijos de Isaac. Jacob le quita, por un truco fraudulento, los derechos de primogénito a Esaú, quien se siente sumamente afectado. Se trata de una razón tan fuerte para un duelo a muerte, como la que tenían los hijos de Edipo. Sin embargo, en la tradición abrahámica resulta la misma libertad que Abraham tenía. Jacob y Esaú se encuentran después de mucho tiempo, pero se encuentran para darse un gran abrazo en el cual Esaú expresa su perdón a Jacob. El abrazo de Jacob y Esaú es la contrapartida del duelo entre Etéocles y Polinices. Es el acato de los libres. Este mismo abrazo se repite con los hijos de Jacobo. Ellos habían matado a su hermano José. No obstante, José se había escapado vivo sin que ellos lo supieran. En una situación de emergencia lo vuelven a encontrar en Egipto. José reconoce a sus hermanos, pero sus hermanos no lo reconocen a él. José les ayuda y después se les da a reconocer para darles el abrazo del perdón. De nuevo, un abrazo como contrapartida al duelo mortal entre los hijos de Edipo.

Hay todo un contexto de la tradición abrahámica que aparece como contrapartida al mito de Edipo. En los dos casos, el padre sale a matar al hijo. En el caso de Edipo, efectivamente lo mata, aunque éste se escape. En el caso de Abraham, no lo mata y constituye su libertad por encima de la ley. En el caso del mito de Edipo, el hijo mata al padre. En el caso de Abraham, el hijo no mata al padre. En el caso del mito griego, los hijos se matan mutuamente en el conflicto por la sucesión. En el caso de Abraham, los hijos resuelven el conflicto de sucesión por el abrazo del perdón. En el caso del mito griego, la violación de la exogamia por Edipo que se casa con su madre, es violación extrema que se castiga por la muerte. En el caso de Abraham, este presenta a su mujer Sarah como su hermana —y posiblemente era—, y eso le salva la vida y Dios mismo actúa en su favor. (Eso ocurre en

un tiempo en el cual el estar fuera de la ley se simboliza por estar fuera de la exogamia. Los faraones se casan con su hermana, simbolizando que están fuera de la ley y que la dictan. El que en este tiempo dicta la ley, no está sometido a la ley. Eso es distinto de la ley de hoy. Hoy el que dicta la ley, está sometido a ella. Sin embargo, la libertad del faraón está fuera de la ley, no encima de la ley. No es una libertad de todos, que cuestiona la ley y la relativiza. Ese es el caso de Abraham: una libertad más allá de la ley y en este sentido encima de ella, que no abole la ley, sino que la relativiza universalmente. El faraón no es libre, sino dominador absoluto fuera de la ley. Abraham, al universalizar la libertad, es libre porque juzga sobre la ley desde un más allá de la ley).

Abraham reivindica una libertad más allá de la ley, y por eso su desenlace es feliz y lleva a la promesa de Dios. Edipo no se escapa del circuito de la ley y se enreda en un desenlace trágico, del cual no tiene escape.

Esta comparación confirma por lo menos indirectamente nuestra interpretación de la historia auténtica de Abraham. Si Abraham hubiera matado efectivamente a su hijo Isaac, —o hubiera tenido la buena voluntad de hacerlo—, Isaac habría matado a Abraham, y sus hijos —o los hijos de su hijo— se habrían matado en un duelo a muerte, como los hijos de Edipo. El contexto habla claro. No es compatible con la presentación del sacrificio de Abraham en el sentido de una disposición de matar a su hijo, al cual la intervención de Dios salva. Abraham salva a su hijo por su fe. Los que hicieron la inserción, que invierte la historia auténtica del sacrificio de Isaac, no se dieron cuenta de este contexto. Considerándolo, se traicionan a sí mismos.

III. Jesús y la tradición abrahámica

Jesús se refiere al sacrificio de Isaac precisamente en el sentido de su formulación auténtica (sin las inserciones que la invierten). En el evangelio de San Juan, Jesús se enfrenta a los que lo persiguen y que lo quieren matar. Al querer ellos matarlo, Jesús se identifica con Isaac, hijo de Abraham. Les dice:

“Ustedes serán mis verdaderos discípulos, si guardan siempre mi palabra; entonces conocerán la verdad y la verdad los hará libres”.

Respondieron: “Somos hijos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿por qué dices que llegaremos a ser libres?”

Jesús contestó: “...Yo sé que ustedes son hijos de Abraham. Pero también veo que ustedes quieren matarme, porque mi palabra no halla acogida en ustedes...”

Ellos le contestaron: “Nuestro padre es Abraham”.

Jesús les dijo: “Si ustedes fueran hijos de Abraham, imitarían a Abraham. Pero ustedes quieren matarme por ser hombre que digo la verdad tal como la oí de Dios: ésta no es la manera de Abraham. Ustedes

hacen lo mismo que hizo su padre". Ellos respondieron: "Nosotros no somos hijos ilegítimos, no tenemos más que un solo padre, Dios".

Jesús les dijo: "Si Dios fuera el padre de ustedes, ustedes me amarían, porque yo salí de él y vengo de parte de él. ¿Por qué no entienden mis palabras? Porque no pueden aceptar mi mensaje.

Ustedes tienen por padre al Diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: él, desde el comienzo, es asesino de hombres...

Pero los aseguro: El que guarda mis palabras no morirá jamás".

Los judíos le dijeron: "Ahora sí sabemos que eres víctima de un mal espíritu; Abraham y los profetas murieron, y tú dices: *Quien guarda mis palabras jamás verá la muerte*. ¿Eres acaso más grande que nuestro padre Abraham, que murió, al igual que los Profetas? ¿Por quién te tienes?"

Jesús les contestó: "...Referente a Abraham, el antepasado de ustedes, se alegró al pensar que vería mi día. Lo vio y se alegró".

Los judíos replicaron: "No tienes ni cincuenta años, ¡y dices que has visto a Abraham!" Contestó Jesús: "Les aseguro que antes que Abraham existiera, Soy Yo!"

Entonces tomaron piedras para lanzárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo". (Jn. 8,31-59)

Jesús se identifica con Isaac, hijo de Abraham. Se enfrenta a sus perseguidores que como descendientes de Abraham, sostienen ser hijos de Abraham. Jesús responde, que quien es hijo de Abraham, se tiene que comportar como éste. Sin embargo, ellos quieren matar, aunque Abraham no mató. Por tanto, no son hijos de Abraham: "*Si ustedes fueran hijos de Abraham, imitarían a Abraham. Pero ustedes quieren matarme ...esta no es la manera de Abraham*". Por tanto, no son hijos de Abraham, sino del diablo: "*Ustedes tienen por padre al Diablo, y quieren realizar los malos deseos del diablo: él, desde el comienzo, es asesino de hombres...*" El asesino es hijo del diablo.

Estas palabras de Jesús revelan su comprensión de la historia de Abraham y del sacrificio de Isaac. No son comprensibles sino en el caso en el cual Jesús considera como fe de Abraham el *no* haber matado a su hijo. Si Jesús ubicara la fe de Abraham en su disposición de matar a Isaac, tendría que haber elogiado a sus perseguidores como verdaderos hijos de Abraham. Sus perseguidores pueden interpretar su propia disposición a matar con esta fe invertida de Abraham, y por tanto, considerarse hijos de Abraham. Jesús no puede hacer eso. Por tanto, imputa la disposición a matar a los hijos del diablo, no a la fe: "*él, desde el comienzo, es asesino de hombres...*" Al interpretar la fe de Abraham como disposición a matar a su hijo, dejan de ser hijos de Abraham y se transforman en hijos del diablo.

Seguir a Abraham significa no matar, es afirmar la vida de todos. Y la vida crea vida. Por tanto, sigue la promesa de Jesús: "*Quien guarda mis palabras jamás verá la muerte*". Complementa y radicaliza la promesa de vida que el Angel de Dios le hizo a Abraham: "...te colmaré de bendiciones y multiplicaré tanto tus descendientes que serán como las estrellas del cielo y como la arena que hay a la orilla del mar". La vida se crea por la afirmación de la vida. La afirmación de la muerte crea muerte, no vida.

Sin embargo, este reproche de Jesús es respondido por el intento de matarlo: *"Entonces tomaron piedras para lanzárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo"*. Eso recuerda el final de la historia de Abraham e Isaac: "Volvió Abraham al lado de sus muchachos y emprendieron la marcha juntos hacia Bersebé, donde fijó su residencia". Abraham tiene que escaparse después de haberse negado a matar a su hijo. Abraham con su hijo tienen que refugiarse, y Jesús, identificándose con Isaac, lo tiene que hacer porque los hijos de Abraham no actúan como Abraham. Esta vez Jesús encuentra un Bersebé, así como Abraham lo encontró. Después ya no lo encuentra y efectivamente es muerto.

Pero, ¿quién mata a Jesús? No nos dice mucho si contestamos que fueron los hijos del diablo. Tenemos que saber cómo actúan los hijos del diablo. No matan por gusto. El mismo evangelio de San Juan insiste muchas veces en que Jesús es matado en cumplimiento de la ley, que es considerada ley de Dios. La ley mata, y se mata en nombre de la ley. Es importante recordar que ya Abraham salió para sacrificar a su hijo Isaac en cumplimiento de su ley que era considerada ley de Dios. Si Abraham hubiera matado a Isaac, lo habría matado la ley. Pero Abraham se impuso a la ley y la subordinó a la vida. Por tanto, no mató y merecía la promesa de vida. Cuando Jesús es llevado a ser sacrificado, los que lo sacrifican no tienen la fe de Abraham. Tienen aquella fe que es disposición a matar. En esta fe —una inversión de la fe de Abraham— afirman la ley y lo matan.

Esta afirmación de la ley para matar significa que los que lo mandan a matar, lo hacen aduciendo la ley. Las violaciones de la ley de parte de Jesús, según esta misma ley no dan ninguna razón para matarlo. La ley es aprovechada para este propósito, no es su origen. Probablemente, Jesús es matado por haberse identificado con los pobres, es decir, por una razón no confesable. Pero la ley es el pretexto en nombre del cual se procede. Estrictamente hablando, Jesús es matado por ser un buen judío. Es algo que ocurre también posteriormente con tantos cristianos matados por la sociedad cristiana, y que son matados por ser buenos cristianos. Sin embargo, los que mandan a matar sostienen siempre que están cumpliendo con la voluntad de Dios en nombre de alguna ley. La ley, sin duda, deja estos espacios. Se transforma en el medio para matar, en el medio que lleva a la muerte.

Al no tener ningún Bersebé, Jesús acepta ser matado en nombre de la ley. En su muerte se revela la maldad de la ley —la ley como portadora de muerte— y ésta ahora es visible para sus creyentes. Eso es una renovación y radicalización de la fe de Abraham. La salvación que trae la muerte de Jesús, por tanto, no es sacrificial. Está en esta revelación de la maldad de la ley.

La ley mató al portador de la vida. Surge una nueva libertad en la tradición de Abraham. Ser libre, es ponerse por encima de la ley, la libertad es un más allá de la ley y no su cumplimiento en cuanto norma. Libertad es someter la ley —cualquier ley— a la afirmación de la vida del hombre.

En esta línea surge la teología paulina de la ley.

IV. La teología paulina de la ley y el pecado estructural

La teología paulina de la ley refleja todo el impacto que significa para los primeros judío- cristianos el hecho de que Jesús, autor de la vida, fue muerto en cumplimiento de la ley, que es ley de Dios dada para la vida. Todo el pensamiento de Pablo gira alrededor de este problema. Eso vale para Pablo mucho más que para los otros.

Por tanto, Pablo se enfrenta con que el cumplimiento de la ley lleva a la muerte. No se trata simplemente de la ley mosaica. Se trata de cualquier ley en cualquier circunstancia:

En un tiempo, yo vivía sin ley; pero cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento, dado por la vida, me había traído la muerte. El pecado aprovechó la ocasión del mandamiento para engañarme y con el mismo mandamiento me dio muerte (Rom. 7,9-11.)

El texto habla del pecado, pero no se trata de la transgresión de alguna ley. Está en la ley, actúa a través de la ley, usa la ley. Por tanto, actúa a través de la ley, precisamente, cuando se cumple. En la ley cumplida actúa el pecado. Ahora, San Pablo habla de una ley y de mandamientos institucionalizados en estructuras. Es ley vigente, que es la otra cara de una estructura. El pecado opera a través de la estructura y su ley vigente, y no a través de la transgresión de la ley. Este pecado es un ser sustantivado, del cual la ley deriva su propia existencia y que está presente en esta ley. Es un pecado estructural.

San Pablo da el indicador de la acción del pecado a través de la ley: la ley mata ("el mismo mandamiento me dio muerte"). Es reino de la muerte, reino con una ética exigente. Pero a esta ética no la salva el hecho de que sea exigente. Es ética de la muerte. La ética de la ley es presencia de la muerte, porque mata. Si este análisis es cierto, entonces hay pecados en el sentido de transgresiones de alguna ley, y hay pecado, un ser que mata por el propio cumplimiento de la ley. Solamente este pecado puede ser pecado estructural. Es una muerte que se lleva a cabo, afirmando una estructura determinada, y con eso una ética determinada. El indicador de este pecado es precisamente la muerte, a la cual lleva la estructura y su afirmación. Pero se trata de la muerte en su integridad, no de lo que se llama la muerte del alma.

Siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de una ley lleva a la muerte, actúa el pecado. Cuando el inquisidor quema al hereje en cumplimiento de su ley, actúa el pecado a través de la ley y produce muerte. El inquisidor cumple la ley, no la transgrede. Pero haciéndolo, comete el pecado que a través de la ley trae muerte. Se identifica con el pecado y lo hace suyo. Es pecador sin ninguna transgresión de la ley. Es pecador al identificarse con el pecado estructural. Por supuesto, es él el pecador, no la estructura. Pero lo es al someterse al pecado, que actúa a través de la estructura. Se hace esclavo del pecado. Eso es pecado, pero

ninguna transgresión de la ley. Es el pecado al lado del cual las transgresiones son pecados, casi pecaditos. Esa, por lo menos, es la enseñanza de San Pablo.

Este pecado consiste en el cumplimiento de una ética, que puede ser muy exigente. Puede ser muy sacrificado hacer el mal. Los pecados son fáciles, *el* pecado no lo es. Ir al infierno es difícil, nada fácil. Hay que sacrificarse, hay una ascesis del mal. El pecado estructural exige, tiene normas, condena a aquel que no cumple. Se trata, según San Pablo, de un reino de la muerte. Si se estableciera por transgresiones no sería un reino, sino un caos. El orden afirmado por la ley, él mismo trae muerte. Por eso, el inquisidor suele ser un asceta. Como dice Brecht frente a los dragones del arte chino que representan el mal: su cara revela, qué difícil es hacer el mal. La conquista de América, su evangelización, la colonización, el cobro actual de la deuda externa, todo eso es cumplimiento de una ley a través de la cual actúa el pecado para dar muerte, y los que realizan estas hazañas, pecan por ser esclavos del pecado y por cumplir la ley. Pecan, al identificarse con el pecado estructural.

Pero este pecado tiene una gran diferencia con los pecados. Los pecados son transgresiones, y quien las comete, tiene conciencia del hecho de que está transgrediendo una norma ética. *El* pecado es distinto. La ética lo confirma, pide que se lo cometa. Tiene que hacerlo, porque cualquier ética pide cumplimiento y orienta la conciencia del pecado hacia las transgresiones. Para la ética normativa solamente existen pecados, el pecado como pecado estructural no existe. Como se ubica en el interior de la ética y de su cumplimiento, ésta no puede denunciarlo. Exclusivamente puede denunciar transgresiones. Por eso, el pecado consistente en la identificación con el pecado estructural, se comete necesariamente sin conciencia del pecado. Su propio carácter lleva a la eliminación de la conciencia del pecado. Este pecado se comete con buena conciencia; es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas. ¿Y él que cumple, hasta con sacrificios personales, puede ser pecador? La tesis del pecado estructural tiene que declarar posible esto. Pero entonces, hay pecado sin conciencia de culpa, sin conciencia de pecado. El pecado no puede ser personal, porque el pecado personal presupone conciencia de culpa.

Sin duda, a este mismo pecado se refiere Jesús cuando perdona a sus asesinos porque no saben lo que hacen. Lo que cometen es *el* pecado que consiste en la identificación con el pecado estructural que mata a través de la ley. Matan a Jesús cumpliendo la ley, no transgrediéndola. Matan sin conciencia del pecado. Es la ley que apaga la conciencia de aquel pecado, que mata precisamente a través del cumplimiento de la ley. La esencia de la ley es llevar al cometimiento de este pecado, y lo hace por el cumplimiento mismo de la ley. La ley, al provocar la conciencia de los pecados en sentido de transgresiones, elimina precisamente la conciencia del pecado que se comete por identificación con el pecado estructural. La ley destruye por presentar sus valores como valores absolutos.

A este reino de la muerte, que es el orden de la ley, Pablo contrapone el reino de la vida, que es un más allá de la ley y del orden institucionalizados. El cumplimiento de la ley no lleva al reino de la vida, sino que solamente lo hace el sometimiento de la ley a la afirmación de la vida. Este es el criterio del discernimiento de la ley. La ley prohíbe matar. Pero, cumpliéndose esta prohibición, mata. Implícitamente este análisis lleva a la opción preferencial por los pobres como criterio del discernimiento de la ley y del orden. La ley cumplida mata al pobre; éste, por tanto, tiene que ser su criterio de discernimiento y aquél quien efectúa el discernimiento. Aparece una nueva subjetividad que parte del pobre, y una nueva libertad, que está en la afirmación de la vida de todos. Pero la afirmación de la vida de todos necesariamente es una opción preferencial por algunos: los pobres. Esa es la lógica de la crítica paulina de la ley, que posteriormente se hace explícita. Desemboca en un mesianismo del pobre, aunque muy pocas veces hable de él.

V. La recuperación de lo sacrificial

La crítica paulina de la ley no es sacrificial. Es la toma de conciencia de un hecho que resulta de una catástrofe: el cumplimiento de la ley, dada para la vida, mata al autor de la vida. Eso lleva a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar, hay que ir más allá de la ley. Pero la fe vence a la muerte. Por tanto, la fe está más allá de la ley y juzga sobre ella. La fe no puede estar en el cumplimiento de la ley.

No obstante, esta posición de Pablo, que se encuentra en continuidad con la visión de la fe de Abraham de parte de Jesús en Juan 8, no es compartida por todos los autores del mensaje cristiano. Mucho más directa es la afirmación de que la fe de Abraham consiste en su disposición a matar a su hijo. La Carta a los Hebreos dice:

Por la fe, Abraham fue a sacrificar a Isaac cuando Dios lo sometió a prueba. Ofreció a su hijo único, el que era precisamente la garantía de las promesas de Dios, pues Dios le había dicho: 'De Isaac nacerán los que llevarán tu nombre'. Abraham pensaba: Dios es capaz hasta de resucitar a los muertos; por eso recobró a su hijo, lo que tiene valor de ejemplo (Hb. 11,17-19).

La Carta de Santiago dice:

Hombre tonto, ¿quieres convencerte de que la fe que no actúa no sirve? Acuérdate de Abraham, nuestro padre. ¿No fue reconocido justo por sus obras 'sacrificando a su hijo Isaac en el altar'? Y ya ves: la fe inspiraba sus obras, y por las obras su fe llegó a ser perfecta. De ese modo se cumplió la palabra de la Escritura: 'Abraham le creyó a Dios, y por eso fue reconocido justo'; y fue llamado amigo de Dios (St. 2,20-23).

En ambas citas la fe de Abraham está en su disposición a matar a su hijo. Por estar dispuesto a matarlo, es llamado justo. Matar al hijo es obra de la fe. Quien lo hace, es amigo de Dios. Matar al hijo, ya no es ahora obra de una ley que está en pugna con la fe, negándose la fe al asesinato. Al contrario. El asesinato es la prueba de la fe.

Esto es lo contrario de la tradición paulina, en la cual la fe está en pugna con la muerte y por tanto con la ley (3). Pero de esta otra interpretación de la fe de Abraham, surge ahora toda una comprensión sacrificial de la muerte de Jesús. Eso pasa, por un lado, por la inversión de la crítica paulina de la ley, y por el otro, por la interpretación de la muerte de Jesús según la interpretación sacrificial del sacrificio de Isaac por Abraham.

VI. La inversión de la crítica paulina de la ley por la ideologización de la muerte

El criterio de Pablo frente a la ley está precisamente en el hecho de que ella lleva a la muerte. El pecado está precisamente en esta identificación con el pecado sustantivado, que usa la ley y por tanto la estructura para traer muerte. Este pecado ocurre necesariamente sin conciencia del pecado. Sin embargo, la muerte que el pecado trae, se ve. Por lo menos, se ven los muertos. Se ven los herejes quemados y las brujas quemadas. Se ven las poblaciones exterminadas por la evangelización de América. Se ven los continentes destruidos por la ley de la propiedad privada llevada por las

3. El texto de la Biblia que estoy usando (Ediciones Paulinas, 1972, p. 413) da el siguiente comentario: "Parece que Santiago y Pablo sacan enseñanzas opuestas de los mismos ejemplos. Pablo dice: Abraham fue justo por la fe y no por practicar la ley. Mientras que Santiago dice que fueron salvados al poner la fe en práctica. En realidad, al hablar de prácticas, Pablo piensa en los ritos y observancias religiosas de los judíos, que no sirven para salvarse, y afirma que la fe es el principio de toda la vida cristiana. Por el contrario, Santiago, al hablar de prácticas, piensa en las obras que inspira el amor. Y Pablo decía lo mismo cuando escribía en Gál: 'La fe se hace eficaz por el amor' (Gál. 5,6)".

Pero Pablo, cuando habla de la eficacia del amor, no incluye en las obras del amor la de matar a su hijo. Al contrario, incluye el *no* matarlo. Santiago, en cambio, puede considerar una obra del amor matar a su hijo. ¿Y eso no hace diferencia acaso? Santiago piensa en términos del amor por cumplimiento de la ley, mientras que Pablo en términos de la superación de la ley. Por eso llegan a resultados opuestos.

Ciertamente es falso que Pablo, cuando habla de las obras de la ley, piensa solamente en los ritos y observancias religiosas de los judíos, que no sirven para salvarse. Pablo piensa en toda la ley, que pide cumplimiento legal. Además, la ley judía no es simplemente rito religioso. Es la institucionalidad de toda una sociedad concentrada en el templo. Pablo desarrolla su teología de la ley sobre todo en su Carta a los Romanos. Esta se dirige a personas que viven en Roma, entre las cuales debe haber pocos judíos y posiblemente ninguno. Ellos estaban frente a otra ley institucionalizada, que es la ley romana. Sin duda, la crítica paulina de la ley incluye la propia ley romana, que, además, es el fundamento de toda la legalidad moderna burguesa. Hay un miedo evidente de enfrentarse a la crítica paulina de la ley, porque ella implica a nuestra propia legalidad de hoy: es ley que mata.

colonizaciones. Se ven los pueblos destruidos por el cobro de la deuda externa. Se ven los muertos de Nicaragua matados en nombre de la ley del mercado total de los Reaganomics y de la ley de la democracia. Todo eso se ve.

Pero el pecado estructural proyecta la vida en la imagen de estos muertos. Es bueno hasta para ellos, que mueran. La muerte es servicio a la vida verdadera. Con eso se elimina el criterio sobre el pecado. Ya en la muerte de Jesús ocurre esto: es mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo. La muerte es transformada en un servicio a la vida. Así lo hicieron los inquisidores. Separaron la vida del alma de la vida del cuerpo, y declararon la vida del alma la vida verdadera. Quemaron a los herejes. Pero lo que quemaron, fue el cuerpo, mientras la vida de las almas se salvaba. Quemar los herejes resultaba un servicio a la vida. La exterminación de las poblaciones de América, la esclavización de los continentes de África y América, la colonización del mundo entero con la destrucción de sus culturas, el cobro de la deuda externa hoy, el terrorismo de la contra dirigido por el gobierno de EEUU y financiado por su ayuda humanitaria, todo ello es puro servicio a la vida. Hay muertos, pero no hay muerte. Bien visto, los muertos son signos de la vida. San Pablo puede estar contento.

Pero no lo es. La corporeidad paulina no permite la división del sujeto en cuerpo y alma separados. La vida es vida del cuerpo, y la vida del alma es visible exclusivamente por la vida del cuerpo. Matar el cuerpo es destruir el alma. Ambos resucitarán juntos pero jamás San Pablo concibe un alma que viva sin cuerpo. Sin embargo, el pecado estructural impone esta separación, para poder interpretar la muerte que produce como vida verdadera. Por tanto, la ley y la estructura, al matar, producen vida. Detrás de esta ideologización se esconde el pecado estructural.

Voy a analizar algunos ejemplos de esta ideologización del pecado estructural. El primero será el caso de Bernardo de Claraval, al interpretar la muerte que los cruzados traen consigo al llevar la ley y la estructura del cristianismo medieval a la Tierra Santa:

Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.

Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el delincuente.* No peca como homicida, sino - diría yo - como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vencedor de Cristo en los malhechores. Y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La

muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se la infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo". (*Obras Completas*, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. Tomo I, p. 503, subrayado nuestro)

La muerte resultante del pecado estructural no es tomada como indicador de este pecado, sino es celebrada. "El soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia", así Bernardo proclama la ausencia de cualquier conciencia de pecado. El soldado de Cristo no puede pecar, matar es la gloria. Comete malicio, erradica el mal. Para él matar es una obra buena. La muerte del pagano glorifica a Cristo. Cristo tiene en su soldado a su vengador. Muerte es vida, gloria de Cristo. Tiene que haber un cambio sustancial si Bernardo, sin reacción contraria, puede presentar a Jesús, este suave Jesús, alegrándose por la venganza que recibe por los dolores de su crucifixión.

Esta falta de conciencia del pecado, que el propio cristianismo ha promovido, posteriormente se secularizó. Hoy se ha transformado en la violencia institucionalizada y en la violación sistemática de los derechos humanos la cual de parte de un terrorismo estatal que actúa frente al "crimen ideológico" con los mismos argumentos que Bernardo usó. Por tanto, el problema no puede radicar en la secularización, la cual introduce secularmente algo que antes se ha producido religiosamente. Tampoco una vuelta a la religión y menos todavía a la ortodoxia cristiana solucionará el problema, estando esta ortodoxia precisamente en su origen. Hace falta superar estas posiciones, pero hay que ver bien los caminos de superación que puede haber. La tal llamada "pérdida de religiosidad" no explica nada.

Eso es pecado estructural, y toda la fe cristiana ha sido transformada en su función.

Otro ejemplo lo da la teología de la contra en Nicaragua. El obispo Pablo Vega, como presidente de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, dijo:

"Hay agresión militar, pero hay también agresión ideológica, y obviamente, es peor matar el alma, que matar el cuerpo" (*Amanecer*, Managua, No. 36-37, p.39). También dice: "...el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive (*El Nuevo Diario*, 13.3.86)".

El habla del terrorismo de la contra, que solamente mata el cuerpo, pero no el alma, frente a los sandinistas, que matan el alma, pero no el cuerpo. El dualismo cuerpo-alma es transformado en simple ideologización del terrorismo, que se transforma en arma de esta vida verdadera del alma. Al no matar el cuerpo, los sandinistas son mucho peor que los contras, que solamente matan el cuerpo. El obispo presenta el terrorismo como el medio para salvar la vida de las almas, que es vida verdadera, y en relación a la cual la muerte del cuerpo es irrelevante. Se trata de un hecho lamentable de apoyo de la Iglesia al terrorismo. Tenemos otra vez el hecho de que un pecado estructural se esconde, transformando la muerte que produce en servicio a la vida verdadera.

El último ejemplo se refiere a una argumentación del Fondo Monetario Internacional (FMI). Dice lo siguiente:

El efecto de las medidas en la base tributaria, por ejemplo, las medidas relativas al impuesto a la renta que aumentan las deducciones tributarias para los grupos de bajo ingreso pero las reducen para los grupos de ingreso más alto, beneficiarían a los sectores pobres. (Estudio del Fondo: "Adjustment Programs for Poverty: Experiences in Selected Countries". Nr.58, Occasional Papers. Boletín del FMI, 6.6.1988, p.164).

Esta vez se trata de la ley del mercado, su ética y la estructura del mercado. En nombre de la ley que se cumple, se quita al pobre una parte de los ingresos que tiene para pasarlos a los ricos. Se hace eso, aumentando los impuestos para bajos ingresos y bajando los impuestos para altos ingresos. La ley mata.

Sin embargo, el FMI concluye que esta maldad ocurre en servicio de los pobres. El pecado estructural es encubierto, declarando la destrucción humana que se lleva a cabo un servicio para la vida de los pobres, que son destruidos. Así el FMI se ha transformado en servidor de los pobres. Les quita los subsidios de sus alimentos, los subsidios del desempleo, la salud pública, la educación; les quita todo lo que puede. Pero lo hace para que les vaya mejor. Todo eso es un servicio para la vida del pobre. Y cuando empuja el cobro de la deuda externa, tan destructor para la vida de los pueblos afectados, también lo hace porque eso sirve mejor a ellos mismos. La ideología transforma el genocidio en un acto del amor al prójimo. Pero detrás de la ideología se esconde el pecado estructural, que usa la ley para matar.

De esta manera, ya no se puede percibir ningún pecado estructural. Hay una ley institucionalizada en una estructura. La muerte que produce es puramente aparente, la esencia detrás es servicio a la vida. No es el pecado que, usando la ley, produce esta muerte. La ley ya no mata, sino que produce vida. San Pablo con su teología del pecado es refutado. No hay pecado, solamente existen pecados. Todo se disuelve en transgresiones de la ley, lo que permite tratar todo pecado en términos de una ética simplemente personal e individualista.

Pero con ello la falta de conciencia del pecado se transforma de algo dramático en una farsa. Se habla mucho de la falta de conciencia del pecado. No obstante, en estos términos de una ética individualista se refiere a puras mediocridades completamente irrelevantes, como por ejemplo la falta de conciencia de pecado de parte de aquellos que usan anticonceptivos sin sentir después remordimientos de conciencia. Eso es todo lo que queda. Pero eso esconde el otro hecho, que la falta de conciencia del pecado es realmente un drama de la humanidad, algo que amenaza la propia existencia humana.

La teología de la liberación contrapone al pecado estructural la opción preferencial por los pobres. Es una opción por la vida de todos los seres

humanos, porque la vida de todos solamente se puede elegir optando preferencialmente por la vida del pobre. No se trata de otro valor que vuelve a institucionalizarse en estructuras, sino de un criterio sobre todos los valores y las estructuras correspondientes. Orienta al cambio de valores y estructuras en el grado en el cual estos producen la destrucción y la muerte. Como en el pobre se hace visible esta destrucción y muerte, implica la opción preferencial por los pobres.

Pero este criterio es unívoco, solamente si se afirma efectivamente la vida del pobre a partir de su vida corporal y, por tanto, de los elementos materiales para la satisfacción de las necesidades. En el momento en el cual se diluye este punto, la misma opción por los pobres se transforma en una opción por los ricos y en otra ideología más del propio pecado estructural.

Esta inversión de la crítica paulina de la ley abre el paso a la propia interpretación sacrificial de la muerte de Jesús.

VII. La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús: el Edipo occidental

La inversión de la crítica paulina de la ley se opera principalmente por la reinterpretación de dos palabras claves de Pablo: carne y espíritu. Son identificados con el dualismo cuerpo y alma y materia y espíritu. Con eso, la teología de Pablo cambia completamente su sentido. Pasa lo que pasó con la historia de Abraham e Isaac. Se lee ahora al revés.

La crítica paulina de la ley deja de ser una crítica de la ley como forma, sea la ley que sea. Se transforma en la crítica de determinadas leyes, es decir, de aquellas que se inscriben en el reino de la muerte, que ya no tiene el sentido que tenía en Pablo. Se le contraponen el reino de la vida, que deja de ser un más allá de la ley, para ser ahora la verdadera ley que se presenta como ley de la vida. Es ley total, de vigencia absoluta, ley de la libertad. En este sentido, Pablo no conoce una ley de la libertad. Cuando usa esta palabra, designa con ella precisamente una posición por encima de cualquier ley institucionalizada.

Con esto puede aparecer ahora la ley burguesa como la finalmente encontrada ley de la libertad, frente a todas las otras legalidades alternativas como ley de muerte. Cuando Reagan habla del reino del mal en Moscú, está solamente repitiendo eso. Efectivamente, la inversión de la crítica paulina de la ley está en la base del propio surgimiento de la sociedad burguesa. Teológica e ideológicamente esta inversión se completa ya en los siglos XI y XII.

Sin embargo, ahora el cristianismo tiene que legitimar una ley institucionalizada. Pero una ley se legitima por el padre que mata a su hijo y que debe matarlo. Porque la ley mata. Eso obliga a una reinterpretación total de la muerte de Jesús. En la tradición de los evangelios y de Pablo, Jesús muere porque se cumple la ley, no por su transgresión. Este criterio

se refiere a cualquier ley y sus institucionalizaciones. Contrapone la fe a la ley para ponerla por encima de ésta.

Dentro de esta visión de Pablo, no se puede legitimar una ley. La ley no es legítima. Al contrario, es un peligro, del cual hay que cuidarse. La ley no da vida, sino que la amenaza.

Cuanto más se legitima una ley en nombre del cristianismo, más hay que cambiar la interpretación de la muerte de Jesús. No puede y no debe haber sido la ley la que lo mató. La ley es legítima —por lo menos la ley de la sociedad cristiana, que considerará todas las otras leyes como leyes de muerte. Entonces, ¿por qué murió Jesús?

La razón que ahora aparece sigue vinculada con la ley. Sin embargo, resulta de una ley legítima, que rige incluso las relaciones internas de la Trinidad Divina. Es la ley del pago de las deudas. Los hombres han pecado, y por tanto, tienen una deuda con Dios. Dios quiere su pago porque es un Dios justo, y la justicia divina es pagar y cobrar todas las deudas. Pero solamente la sangre de su hijo la puede pagar. Por tanto, con su infinito amor, manda a matar a su hijo. Así puede cobrar su deuda. La ley sigue matando, pero se trata de una ley justa, que debe matar. Para que se cumpla, Dios mismo mata a su hijo. La ley mata, pero no hay ninguna fe más allá de la ley que entre en conflicto con ésta. El amor divino es hacer cumplir la ley.

El hijo no tiene ningún escape. Si quiere salvar a los hombres tiene que pagar la deuda, cobrada en una moneda que se llama sangre. No hay ninguna madre que lo proteja ni ningún pastor misericorde que lo esconda, como ocurre con Edipo cuando su padre La lo manda a matar. Jesús no tiene eso, ni ningún Bersebá. Pero no lo quiere tampoco. El quiere ser matado, para pagar la deuda. El padre lo manda a matar, y él reconoce este gran acto de amor que es matarlo. Jesús es infinitamente obediente. Ninguna reacción de resistencia, ninguna rabia. Se entrega al padre que lo mata. Es obediente hasta la muerte. La voluntad del padre, de matarlo, la hace suya. Ambos tienen la misma voluntad. Cumple la ley, que es justa, y la cumple con ganas.

Este Jesús es un Edipo perfecto, infinitamente más perfecto que el Edipo griego. Por eso es un Edipo que no mata a su padre. Y ¿por qué lo va a matar? El entiende la razón, que es el cumplimiento de la ley, que es absolutamente justa. La ley justa da el derecho de matar, y exige del asesinado, aceptar su muerte. Aceptarla, es aceptar la justicia. Y Jesús, en su gran perfección, acepta la justicia. Edipo se rebela contra el padre que lo mata. Edipo es un ser débil. El Edipo occidental, de extracción cristiana, no se rebela sino que acepta, dando las gracias al padre. Es fuerte. Por tanto, no hay asesinato del padre.

Además, le va mejor así. Hasta lleva a su madre como esposa con acuerdo del padre. Su madre es madre de todos nosotros. También la Iglesia es madre de todos nosotros. Sin embargo, Jesús toma la Iglesia como su esposa; hay un gran matrimonio en el cielo y su padre asiste. Es mucho más inteligente que Edipo, que accedió a su madre matando a su padre. El Edipo occidental no. Accede a su madre, —que es nuestra madre, la Iglesia—,

aceptando ser matado por su padre y en esta unión total con él.

El Edipo griego es trágico. El tiene que matar a su padre, porque el padre lo mató a él. Pero *no debe* hacerlo, porque su padre es autoridad legítima que merece respeto. Por tanto, cae en una culpa que es su destino trágico, que no puede evitar. El mito lo disculpa hasta cierto grado, aunque toma posición en favor del padre. Por tanto, dice que Edipo no sabía que se trataba de su padre. Indirectamente dice inclusive que ni era su padre. Por otro lado, se percibe la tragedia del padre. No puede sino imponer una ley, la que lo obliga a matar a su hijo. Pero se trata de tragedias, no de procedimientos legítimos(4). El Edipo occidental no asesina a su padre, sino que acepta ser matado por él. Pero por eso, no deja de asesinar. Asesina al padre de la mentira, al demonio. Lo busca por todas partes, para matarlo. Como lo busca, también en todas partes lo encuentra. Lo encuentra en los otros y en sí mismo. Aunque quiera aceptar ser matado, algo se resiste en él y en los otros. En esta resistencia descubre al padre de la mentira, al cual hay que asesinar para poder ser obediente al Dios Padre, que lo mata a él. De Jesús se supone que es el Edipo occidental perfecto, sin resistencias. Se identifica con él, pero no es perfecto. Se resiste. Lucha en contra de esta resistencia, pero pierde la lucha. Por lo tanto, lleva la lucha a un campo en el cual puede ganar. Esto lleva a la lucha con aquellos otros que no aceptan ser matados por el padre, que cumple la ley. Al aceptar ser matado por el padre, se lanza —en vez de lanzarse en contra del padre que lo mata— en contra de aquellos que no aceptan la ley en nombre de la cual el padre los mata. Al no resistir al padre, mata a los hermanos. El Edipo occidental es absolutamente agresivo frente a aquellos que no aceptan la obediencia al padre, hasta la muerte infligida por este mismo padre. A esta sumisión absoluta la llama libertad, y la quiere imponer en todas partes.

La ley en cuyo cumplimiento el padre mata al hijo, aceptando el hijo ser matado por el padre, es la ley burguesa, la ley del valor. El Edipo occidental supone que rige incluso en el interior de la Trinidad Divina. Es la ley según

4. Que Layo no puede haber sido el padre de Edipo, se deriva del análisis de las dos familias de las cuales generalmente se derivan los héroes arcaicos. Normalmente, la primera familia —en el caso de Edipo, la de Layo— es una familia inventada por el mito. La familia de la cual realmente ha nacido es la segunda. En el caso de Edipo, sería la del rey Polybos de Corinto. Por tanto, Layo no puede haber sido su padre, pero el mito se lo imputa. Hay que saber, por tanto, quién cuenta el mito. En el caso del mito de Edipo, es probablemente Kreon, el hermano de Yocasta, esposa de Edipo. Parece que él es el usurpador que expulsa al legítimo rey Edipo e inventa la historia para justificarse. Habiendo tenido éxito, él escribe la historia y, por tanto, decide lo que es la verdad.

Freud usa este criterio en su análisis de la historia de Moisés en: *Moisés y la religión monoteísta*. Se basa en: Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden*. (El mito del nacimiento del héroe) Lo lleva a sostener que Moisés debe haber sido un egipcio. En el caso de Moisés, la primera familia es judía, y la segunda es egipcia. Por tanto, concluye Freud, Moisés debe ser egipcio. Sin embargo, olvida aplicar el mismo método a la interpretación del mito de Edipo. Entonces resulta que Edipo ha sido el hijo del rey de Corinto, y no de Layo, rey de Tebas. Por tanto, no mató a su padre al matar a Layo.

la cual Dios cobra una deuda a la humanidad, la cual paga su hijo con su propia sangre. Es la ley más despiadada que jamás haya existido en la historia de la humanidad. Esta ley impone la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús, la que es completada en el siglo XI. Allí aparece la sociedad burguesa, aunque demore todavía varios siglos para imponerse.

Este Edipo occidental arrasa con el mundo. Convierte su sometimiento absoluto a la ley en agresividad absoluta contra la resistencia a la ley. Ha imprimido completamente la estructura del sujeto de la sociedad occidental, que hoy se lanza a destruir la humanidad entera junto con la naturaleza. No es de ninguna manera un fenómeno restringido a los cristianos. Es la estructura misma del sujeto la que está en juego, independientemente de la ideología específica que se adhiere. Para conocerlo, se puede ir a Popper y su *Sociedad abierta y sus enemigos*. Allí el Edipo occidental se ha puesto una chaqueta secularizada, pero sobrevive en estado puro. La secularización no lo afecta. Es ahora, en lenguaje de Reagan, luchador por la libertad. Pero sigue completamente sumiso, y no sueña siquiera con lo que es libertad. No obstante, se trata del tabú mejor protegido de nuestra sociedad. Nos preocupamos mucho del Edipo griego, como si fuera el nuestro. La discusión de nuestro Edipo, sin embargo, se evita precisamente por la insistencia en el griego. Además, cualquier discusión de nuestro Edipo tiene que ser teológica. El tabú se protege al insistir en que la teología no es ciencia, y por tanto, sus discusiones no tienen seriedad. Pero el Edipo occidental no es más teológico que el Edipo griego. Nos parece más teológico solamente porque es el nuestro. En el Edipo griego, lo religioso nos parece pura envoltura. En el Edipo occidental, en cambio, no. Eso demuestra solamente, que estamos inmersos en él, y que el Edipo griego no nos afecta. Ya no tenemos mucho que ver con él, por tanto, lo podemos discutir sin mayores problemas. Que no le concedamos seriedad al Edipo occidental demuestra, precisamente, que se trata de un tabú central de nuestra sociedad. Considerarlo como teológico en el sentido de falta de seriedad, permite seguirlo protegiendo. Pero es un tabú que nos destruye.

VIII. La interpretación freudiana

Freud trata el problema del Edipo occidental en el último capítulo de su libro: *Moisés y la religión monoteísta* (5). La interpretación que Freud da del complejo edipal, determina completamente su interpretación del Edipo occidental. Freud no descubre el hecho, de que el complejo edipal es circular con dos correspondencias: el asesinato del hijo por el padre y del padre por el hijo. La correspondencia es posible porque el hijo, al ser matado

5. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, Tomo III, pp. 3241-3324. El título exacto sería: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. En alemán: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

por el padre, se escapa sin conocimiento del padre. Se escapa siempre por la ayuda de su madre, o de una diosa o alguna mujer, que asegura su salvación. Pero directa o indirectamente, es su madre, quién lo salva de la ira del padre, sin que éste lo sepa. La madre lo hace por medio de un hombre, que por sus características no representa la autoridad masculina del patriarcado. Por tanto, es preferentemente un hombre sencillo, por ejemplo, un pastor. En la relación del hijo con la madre se simboliza, por tanto, la libertad por encima de la autoridad de la ley del padre que mata el hijo. Este hace presente esta libertad en su matrimonio con la madre, que es un más allá de la autoridad.

Para Freud, en cambio, existe solamente el asesinato del padre por el hijo. Por tanto, la relación entre hijo y madre es reducida a un deseo sexual completamente privatizado. No aparece una libertad más allá de la ley. Ya el Edipo griego da muy poca importancia al asesinato del hijo por el padre, lo mismo que la referencia a la madre como salvación frente al padre asesino. Con eso revela su toma de posición por el padre en relación al hijo, y en general, su raíz patriarcal. Pero lo menciona. Para Freud, pareciera ni existir.

Cuando Freud analiza el caso de Moisés, busca, por tanto, el asesinato del padre. Pero no lo encuentra, porque realmente ese no es el problema judío. Por tanto, lo construye bastante artificialmente suponiendo un asesinato de Moisés de parte del pueblo, el cual ha sido encubierto pero que en la historia judía vuelve por el retorno de lo reprimido.

Sin embargo, la problemática edipal de la tradición judía es precisamente el asesinato del hijo por el padre, que produce el asesinato de éste por el hijo. Por tanto, al analizar a Moisés, Freud no analiza a Abraham. Para Freud, el sacrificio de Isaac no tiene nada que ver con el complejo edipal. Pero al dejarlo de lado, no puede entender lo que es el problema tanto de la tradición judía como el de la tradición cristiano-occidental. Transforma el Edipo griego en figura universal y en el centro de éste el odio parricida. De esta manera evita toda discusión de la relación padre-hijo con la otra, autoridad-súbdito. La autoridad —la ley institucionalizada— es precisamente el padre, que mata legítimamente a sus hijos.

Al no hacerlo tiene que buscar un asesinato del padre, que no existe, y no logra ver el problema del asesinato del hijo, que sí existe. Cuando busca la razón de la culpabilidad, cuya sensación aparece tan profundamente en la tradición judía, tiene que buscarla en este asesinato del padre, que no existe, y la encuentra en la culpa por un asesinato, que no ocurrió. Por tanto, la construye por el retorno de lo reprimido.

Parece más bien que en el interior de la culpabilidad del pueblo judío, está precisamente el asesinato del hijo. No desde Moisés, sino desde Abraham. Cuando eligen a los de la tribu de Leví como sacerdotes, lo que en Israel significa clase política dominante, por estar dispuestos y matar a hijos y hermanos, se les crea un problema. Tienen un padre, Abraham, que no mató a su hijo y por eso recibió su promesa de vida. Los sacerdotes, en

cambio, son padre-autoridad, que mata al hijo. Las dos posiciones no son digeribles a la vez, pero no pueden borrar ninguna de las dos. Necesitan una autoridad, pero no la pueden legitimar en términos absolutos. Siempre está el padre Abraham que molesta y mantiene la sospecha de que no se debe matar al hijo. Aunque lo inviertan, persiste la ambigüedad. En términos míticos el problema de conciencia es obvio. Han transformado a Abraham, que no mató a su hijo, en un asesino, y a su Dios- padre, cuya voluntad era que Abraham no mate a su hijo, en un Dios que pide matarlo. Han transformado al padre, que no mata su hijo, en una autoridad- padre que lo mata. Pero han dejado las huellas, y la conciencia las revive.

Surge así una autoridad que tiene problemas de conciencia al ejercer su dominación. Afirman como sacerdotes una autoridad que debe matar hijos y hermanos. Pero a la vez, al seguir siendo hijos de Abraham, no lo pueden hacer absolutamente. Surge una autoridad que tiene en su interior el cuestionamiento de su propia dominación. Eso es algo único. Ni en Grecia, ni en Roma, ocurre algo así. Ellos sí tienen una autoridad absoluta, sin dudas de sí misma y sin problemas de conciencia.

Solamente porque la autoridad judía tiene esta espina en su propia conciencia es posible la gran tradición profética. De allí nace un concepto de justicia, que también es único: justicia como derecho del pueblo y no, como en la tradición aristotélica, como preocupación del dominador por no matar la gallina que pone los huevos de oro. Israel conoce un movimiento popular constante ininterrumpido a través de casi un milenio, cuando todo el mundo piensa la autoridad en términos absolutos del padre que mata a sus hijos. Es la única sociedad que tiene historia, que incluye a los dominados. Sabemos lo que han pensado los dominados frente a la dominación, solamente en Israel. De ninguna otra sociedad tenemos alguna información sistemática sobre los dominados. Ni de Grecia, ni de Roma, ni de la era cristiana. Todos destruyeron la historia de los dominados y hoy seguirían haciéndolo, si no se hubiera inventado la imprenta.

Por eso los judíos son malos dominadores. Pocos reyes les resultan. Casi siempre están dominados. Cuando un hijo de David, Absalom, intenta el parricidio, aquel no lo mata. No comete el asesinato del hijo, y retorna Abraham. Eso tiene el mismo significado mítico que tiene el sacrificio de Isaac. Esto no es un dominador de la clase que tienen griegos y romanos. Nunca logran solucionar el problema y desarrollan una culpabilidad que refleja esta incapacidad. Frente a ella, reaccionan con su extremo ascetismo ético que solamente puede profundizar más la culpabilidad. Se trata de una situación admirablemente infeliz.

Cuando a Samuel le piden un rey, contesta:

Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará sus hijos y los destinará a sus carros de guerra o a sus caballos, o bien los hará correr delante de su propio carro... (1 Sm. 8,11).

Samuel, quien dice eso, es miembro de la propia clase dominante. Eso

revela una reflexión en el interior de la dominación, que ayuda poco para una sociedad que se quiere imponer a otras o a su propio pueblo. Una sociedad así necesita paz, no guerra. Y siempre aparece la reflexión sobre la autoridad como un padre que mata a su hijo, y siempre la situación abrahámica: eso no se debe. Cuando Samuel dice: "les tomará sus hijos y los destinará a sus carros de guerra..", está refiriéndose al asesinato del hijo. Cuando Cicerón está en una situación parecida frente a las tendencias de Roma de pasar a un régimen de Emperadores y Césares, no habla así. Habla en nombre de valores abstractos de la República. Habla como los defensores de la democracia de hoy.

Si la autoridad a los judíos no los mata, o solamente lo hace con límites, el odio parricida también tiene límites y no será absoluto. Por tanto, el asesinato del padre no es algo dominante de la tradición judía. No lo es porque se preocupa por lo que le precede, que es el asesinato del hijo.

La conciencia de culpa acompaña este proceso de formación de una autoridad con conciencia. Hay una dominación que invierte la afirmación de la vida en sentido de una administración de la muerte. Pero la afirmación de la vida es precisamente el fundamento de la misma inversión. Existe de nuevo un círculo. La afirmación inmediata de la vida, como se sigue de la historia auténtica de Abraham, tiene que mediatizarse por una ley institucionalizada. La ley del Sinaí hace eso. Pero la ley institucionalizada es administración de la muerte, como lo es toda ley. Pero afirmar la muerte es lo contrario de lo que era la fe de Abraham, en cuyo nombre se partió. Sin embargo, para afirmar la vida eficazmente tienen que hacerlo. Es un dilema sin salida que tiene que crear sentido de culpabilidad, si se lo toma en serio.

La sociedad judía no encuentra solución para el dilema. Para afirmar la vida se amarra siempre más en la ley, de la cual se supone que es una ley dada para la vida. Dios la dio con este propósito. Surge una ley siempre más artificial, siempre más sofisticada. Se espera la liberación del cumplimiento de esta ley, pero cuanto más rigor tiene, menos se puede cumplir. En vez de apaciguar la culpabilidad, la aumenta. Pero la culpabilidad en aumento, empuja a hacer más estricto el cumplimiento de la ley. Pero todo este proceso remite a la dominación misma, que contiene una contradicción en sí que no puede resolver. Al no poder resolverla, empuja hacia el cumplimiento artificial de la ley. Pero este cumplimiento hace siempre más infeliz al hombre.

La crítica paulina de la ley enfoca este proceso, del cual deriva su resultado: la ley mata. El cumplimiento de la ley no redime de la culpa, sino que la profundiza más. Y cuanto más se sigue esta carrera del cumplimiento de la ley, más se transforma a Dios en un padre-autoridad que manda matar. Más aumenta la culpa de haberse alejado del Dios de Abraham, que manda no matar a Isaac. Además, la culpabilidad que produce la carrera del cumplimiento de la ley, es la otra cara de la culpabilidad que produce el hecho de haber invertido al Dios de Abraham y al padre Abraham, al imputarle una fe que consiste en la disposición de matar al hijo.

Esto mismo se traduce en una visión de su historia, que transforma cada desgracia que este pueblo vive en castigo por esta culpa. Dios los castiga a cada paso. Pero estas desgracias de nuevo tienen que ver con el hecho de que la dominación, que la propia sociedad judía ejerce, es una dominación quebrada en su interior por la espina de la mala conciencia, lo que le quita eficacia en relación a todos los otros. Ellos funcionan mejor en la paz que en la guerra. Pero viven en guerra.

Lo que al pueblo judío le da su rasgo especial y le permite su identidad durante toda una historia, es a la vez lo que le produce esta culpabilidad de la cual no encuentra cómo redimirse.

Freud describe este proceso en los siguientes términos:

No merecían nada mejor que ser castigados por El, porque no observaban sus mandamientos; la necesidad de satisfacer este sentimiento de culpabilidad —un sentimiento insaciable, alimentado por fuerzas mucho más profundas— obligaba a hacer esos mandamientos cada vez más estrictos, más rigurosos y también más mezquinos. En un nuevo raptó de ascetismo moral, los judíos se impusieron renunciaciones institucionales constantemente renovadas, alcanzando así, por lo menos en sus doctrinas y en sus preceptos, alturas éticas que habían quedado vedadas a todos los demás pueblos de la antigüedad....Pero dicha ética no logra ocultar su origen de un sentimiento de culpabilidad por la hostilidad contenida contra Dios (*Op.cit.*, p. 3322)

Freud basa su análisis en eso: un sentimiento de culpabilidad por la hostilidad contenida contra Dios. Creo que no corresponde. Para sostener eso tiene que buscar un asesinato inicial del padre, que no puede demostrar nunca. No existe este problema. Lo que existe es la hostilidad del hombre con el hombre, del padre con el hijo. Para la tradición judía es imposible contrarrestar el hombre y Dios. Dios es ofendido cuando se ofende al hombre. Toda la ley se basa en eso. Es para la vida porque asegura la vida terrenal. Y Dios da vida en cuanto da vida terrenal. Toda la ley, y puede ser tan caprichosa como se quiera, tiene su sentido en asegurar la vida terrenal. Violarla no es nunca una ofensa a secas a Dios, sino a los hombres y su vida, y por eso a Dios. Pero vida implica la justicia, que se funda sobre el derecho del otro. Este aspecto pertenece más a la tradición profética. Pero ella puede hacer tradición porque es parte del todo, también de lo sacerdotal, aunque ésta se fije sobre todo en la ley y su cumplimiento.

En la interpretación que Freud da del cristianismo, este problema es más evidente aún:

...fue en la mente de un judío, de Saulo de Tarso —llamado Pablo como ciudadano romano—, en la que por vez primera surgió el reconocimiento: "Nosotros somos tan desgraciados porque hemos matado a Dios Padre". Es plenamente comprensible que no atinara a captar esta parte de la verdad, sino bajo el disfraz delirante del alborozado mensaje: "Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de los nuestros rindió su vida para expiar nuestros pecados". En esta formulación, natural-

mente, no se mencionaba el asesinato de Dios; pero un crimen que debía ser expiado por una muerte sacrificial, sólo podía haber sido un asesinato. Además la conexión entre el delirio y la verdad histórica quedaba establecida por la aseveración de que la víctima propiciatoria no había sido sino el propio hijo de Dios (*Op.cit.*, p. 3323).

Si Freud dice: "un crimen que debía ser expiado por una muerte sacrificial, sólo podía haber sido un asesinato", no se sigue que debe haber sido un asesinato del padre. En Pablo, como en toda la tradición judía, no hay ninguna razón para tal conclusión. Pablo dice expresamente que hay un asesinato. Pero no es de Dios, sino de nosotros mismos como hijos. La ley mata a sus hijos al ser cumplida. Cumpliendo la ley, el hombre se mata. Eso es un asesinato. Se lo comete a través de la ley. Pero la ley es el padre. Nosotros, en cuanto autoridad-padre de la ley, nos matamos a nosotros mismos, en cuanto hijos frente a la ley. El problema de Pablo es entonces: si Dios da la ley, ¿es Dios el que nos mata? Y dirá: no es Dios, es el pecado que se aprovecha de la ley, de una ley dada para la vida. No es la voluntad de Dios que nos matemos por la ley. Se trata de un asesinato que ofende a Dios, aunque Dios haya dado la ley. Pero no es un asesinato de Dios, ni del padre, sino del hijo.

Eso sería lo paulino. Claro, hay que interpretar ahora, lo que es el pecado según Pablo. Es la fuerza que hace que la ley mate. En este pecado está actuando el propio pecado original. Tiendo a interpretar éste precisamente por la inversión de la fe abrahámica. Pero no por un acto voluntario, sino como necesidad. Hace falta efectuar esta inversión. Y eso es el pecado original, insertado en la propia naturaleza humana. Es una ruptura interna de esta naturaleza. Si hubiera un asesinato de Dios sería de este Dios abrahámico, en cuanto es sustituido por un Dios identificado con la muerte que da la ley. Se sustituye el Dios, cuya voluntad es que el padre no mate al hijo, por un Dios cuya voluntad es matarlo. Pero no es un asesinato de Dios, sino del hijo.

Freud no puede hacer este análisis. El conoce solamente al protopadre, que es el padre que mata al hijo y al cual el hijo asesina. Pero en la tradición judaica, a la cual pertenece la cristiana, la imagen del padre es doble y contiene los dos padres contradictorios. El segundo aparece para destruir al primero. Pero no lo puede destruir porque lo intenta en nombre del primero. Destruyéndolo lo confirma. Como resultado, muere el segundo, lo que parece un asesinato de Dios. Pero no lo es. No cabe ningún asesinato de Dios. Muerto, regresa. Pero lo hace como el Dios abrahámico, cuya voluntad es que no se mate al hijo. Eso ocurre precisamente hoy nuevamente con la teología de la liberación.

Al cristianismo como religión del hijo, Freud se refiere después:

Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno-filial. Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra

faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiéndose a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre. (*Op.cit.*, p. 3323)

Vuelve el problema. El cristianismo no se convirtió en religión del hijo, sino que nació como tal. Pero ya el judaísmo es religión del hijo, si Abraham es su padre. Pero volvamos al sacrificio de Isaac. Cuando Abraham bajó con su hijo Isaac del cerro, después de haber rechazado matarlo, ¿es todavía su padre? Ha renunciado a la autoridad. De hecho, ya no es padre. Lo es solamente en un sentido procreativo, biológico. En cualquier otro sentido son ahora hermanos. El padre desapareció, pero no hay ningún asesinato del padre. Surge una figura especial: el padre-hermano.

Si los dos son hermanos, ambos son hijos. Hijos de Dios. Podrían descubrir ahora que Dios tampoco es autoridad. El quiere que no haya autoridad, tampoco autoridad de Dios. Si Dios renuncia a su autoridad, ¿sigue siendo padre? En sentido del creador, sí. Pero también él se transforma en padre-hermano.

Efectivamente, el cristianismo hace eso, pero ya en sus orígenes. Si Jesús es hijo de Dios, el hombre es hermano del hijo de Dios, por tanto de Dios. El Dios-padre, por tanto, es Dios-hermano también. El *Apocalipsis* termina diciendo que Dios al final es "todo en todos", lo que puede significar solamente Dios-hermano. El mismo Jesús llama a Dios *Abba*. *Abba* es un nombre cariñoso del padre, algo así como papá. Es un padre que no es autoridad, sino solamente cariño es el padre que es Abraham, cuando baja del cerro con su hijo Isaac. Es el padre que quiere a su hijo, y por quererlo no le pega. En cierto sentido, el cristianismo elimina al padre, por lo menos aquel padre al cual Freud se refiere. Pero no lo asesina. La eliminación del padre-autoridad no implica ningún asesinato. Es el descubrimiento del padre que hace desaparecer su autoridad. Si Dios se hizo hombre, el hombre se hizo Dios. No cabe relación de autoridad entre ellos. Son iguales con diferencias secundarias.

De nuevo hay un asesinato. Tampoco es un asesinato del padre. Es asesinato del hermano, que es hombre-Dios. ¿Quién lo asesina? Pablo contesta que es el pecado que aprovecha la ley. Por la ley es asesinado. Pero, ¿qué es la ley? El padre-autoridad, o todos los hombres en cuanto padres-autoridad. Es el propio pecado original quien lo mata. Con eso es superado el padre-autoridad porque se revela lo que es: padre de mentira. Por eso Pablo puede decir que la muerte de Jesús libera de la ley. Libera del padre-autoridad, que queda en nada y aparece el padre cariñoso, el *Abba-Padre*, el padre-papá, papito. Este es el padre de Jesús.

Evidentemente, este cristianismo no puede legitimar la autoridad. Es la ilegitimación total de cualquier autoridad. Es subversión pura, anarquismo. Descubre una libertad más allá de la ley, y que en adelante subvierte a todas las autoridades. Se trata de una esperanza más allá de la ley y más allá de

la muerte. Es lo que se espera como nueva tierra. Esta es esta tierra, pero sin la muerte.

Con el cristianismo ocurre algo análogo a lo que ocurrió en la historia judía con el padre Abraham. De hecho es el mismo mensaje, solamente que radicalizado en su sentido universalista y de un más allá de la muerte. Es el mensaje de la libertad que rompe con la autoridad.

Pero cuando la sociedad se cristianiza, este mensaje se invierte para ser institucionalizado. Hay que mediatizarlo por la ley que este mismo mensaje había subvertido. Pero con la ley vuelve el padre-autoridad que mata a su hijo. Eso ocurre desde Constantino en adelante y llega a tener su formulación completa con Anselmo de Canterbury en el siglo XI. Pero se trata de una huella que ya desde el comienzo está en el propio mensaje cristiano.

Todas las preguntas se contestan ahora de otra manera. ¿Quién mató a Jesús? Dios padre mismo, quien querría satisfacción por los pecados cometidos por los hombres y solamente la muerte de su hijo se la podía dar. Del Abraham, cuya fe está en su disposición a matar a su propio hijo en la buena voluntad de cometer este crimen, pasamos ahora a Dios que mata a su propio hijo y cuyo amor está en haberlo matado. Este Dios no es un hombre imperfecto como Abraham, al cual le bastaba la buena intención, sino que es un ser perfecto que lleva efectivamente a cabo el asesinato, y lo hace por amor y exigido por su infinita justicia. Es muy superior a Abraham. La autoridad aparece como nunca en la historia humana. Pero, ¿quién efectivamente cometió el asesinato? Los hombres, al ser soberbios y querer imponer su propia voluntad, al querer vivir en esta tierra por ansia del poder, por maldad, por misterio de iniquidad. Lo que lleva a los hombres a asesinar a Jesús, es todo lo que los hace pecar contra la autoridad, según el punto de vista de la autoridad. Levantarse en contra de la autoridad es su pecado y su razón de matar a Jesús. Matar a Jesús ha sido una rebelión en contra de la ley.

En toda la tradición judía hasta Pablo inclusive, la obediencia a Dios no está en la ley sino en la aceptación de ser libre. Abraham fue obediente al no matar. No en sentido de la ley. La ley lo mandó a matar. Era obediente en sentido de la libertad. No mató y destruyó la ley. Era obediente. Se hizo libre, y eso esperaba Dios de él. Jesús también era obediente a su padre al hacerse libre. Esta obediencia cambia ahora en su sentido. Jesús se hizo obediente al aceptar que su padre lo mataba. Aceptó la ley que mandaba matarlo.

Los hombres lo mataron, precisamente, por no ser obedientes a la ley que era la voluntad del padre de que acepten a su hijo. No se sometieron a la ley a la cual Jesús se sometió obedientemente hasta su muerte, y muerte en cruz. Jesús es un Edipo que no asesina a su padre, sino que acepta ser matado por él sin escaparse. Los hombres que se rebelan contra la ley, lo matan porque no aguantan la aceptación de ésta. Es la maldad humana que lo mata, y maldad es transgresión de la ley, no cumplimiento de ella. Todos los hombres lo matan porque nadie está exento de esta culpa de transgredir

la ley. Hasta nuestros niños, si roban un confite, pegan clavos en el cuerpo de Jesús crucificado.

Para redimir la culpa, hay que confesarla. Pero no solamente confesarla. Hay que hacerse tan obediente a la ley como lo fue Jesús: obediente hasta la muerte. Pero a la ley de Jesús, no a cualquier ley. Y la ley de Jesús es la ley según la cual se paga lo que se debe, así como Jesús pagó a Dios-padre la deuda que la humanidad le debía. Es la ley burguesa, la ley del valor.

El pecado está ahora en la transgresión de la ley, no, como en Pablo, en su cumplimiento. Por tanto, los transgresores de la ley mataron a Jesús. No lo hizo la autoridad que impone la ley. Los que mataron a Jesús se levantaron en contra de la autoridad, de la ley, de la obediencia. Son los soberbios que se quieren poner encima de la ley. En última instancia, sin decirlo, se acusa a la fe de Abraham de haber matado a Jesús; a aquellos que prohíben al padre matar al hijo. El asesinato de Jesús se imputa a la fe de Abraham, que es la misma fe de Jesús. Esta es la inversión.

Por tanto, ¿quién mató a Jesús? Los judíos. Pero detrás hay un drama mucho mayor. Los judíos allí son los representantes de la fe de Abraham, el cristianismo se rebela contra sus fuentes, en contra de sí mismo. Los judíos ya habían invertido la fe de Abraham; pero no la eliminaron. La transformaron en ambigüedad, y con eso la hicieron entrar en el corazón de la dominación, sin destruirla. Este cristianismo la transforma en enemigo mortal, en asesino de Jesús, en lo demoníaco. Y lo hace sumamente transparente al dar al demonio el nombre de Lucifer, nombre antiguo de Jesús. Lucifer es la fe de Abraham transformada en demonio, quien mató a Jesús. La fe es expulsada del cristianismo, y éste resulta entonces capaz de legitimar sin límites a la autoridad, algo que la tradición judía no podía.

Jesús, visto ahora como el hombre que se somete con obediencia infinita a la ley, es identificado con el padre-autoridad que dicta la ley. Pero es más todavía. La relación de los dos en la Trinidad Divina, es la ley. La ley *es*, existe, no es norma voluntaria o artificial o ritual. Está ya en la existencia de esta Trinidad. El Espíritu es el Espíritu de esta ley. Es la ley del cumplimiento de contratos, del pago de la deuda, en su cumplimiento sin falla alguna, perfecto. Ciertamente ahora es muy difícil distinguir entre padre e hijo, y el asesinato del hijo por el padre es un asesinato del padre mismo. Ambos se abrazan en la muerte, y el Espíritu es el fuego que los consume. Lo que, por un lado, es el asesinato del hijo de parte del Dios padre-autoridad, por otro lado, es asesinato del padre de parte de los hombres que matan a Jesús. Un solo acto los une.

El cristianismo no es el desarrollo de una religión del padre hacia una religión del hijo. Es el desarrollo de una religión del hijo a una religión del padre, que sin embargo, nunca puede negar su procedencia de una religión del hijo. El asesinato del padre *es* a la vez asesinato del hijo. Es asesinato del hijo que implica el asesinato del padre, porque el padre es visto en identidad absoluta con el hijo, que es obediente hasta la muerte a la ley del padre.

Pero el asesinato del padre lo cometieron los que mataron a Jesús. Son todos los que transgreden la ley, y todos la transgreden. Pero el asesinato del hijo de parte del padre es un sacrificio que redime la culpa de aquellos que confiesan haber matado a Jesús, que representa padre e hijo a la vez. Los que no hacen esta confesión son los verdaderos asesinos. Por supuesto, los primeros serán los judíos, por no haber aceptado la voluntad de Dios-padre, de que Jesús sea reconocido como Cristo, después los herejes, las brujas, los árabes, todos los pueblos no cristianizados o mal cristianizados.

Esta inversión del cristianismo va acompañada por un sentido de culpabilidad que arrasa desde la Edad Media hasta hoy la a humanidad. Parece una crisis de culpabilidad mayor de lo que fue la crisis del primer siglo, de la cual habla Freud.

Me parece que tampoco esta vez su origen está en la culpa por algún asesinato del padre. El asesinato del padre, cometido en la persona del hijo, se reprocha a los otros y se les lanza encima para deshacerse de la culpabilidad propia de asesinar a su hijo. Por supuesto, este elemento del asesinato del padre a aparece hora. Pero, creo que detrás de él existe la otra culpabilidad que es mucho peor. Es la culpabilidad por haber transformado la fe de Abraham, que es la fe de Jesús, en el demonio. Pero esta es la culpabilidad por haber matado al hijo, al matar a Jesús, y de haber declarado legítimo el asesinato del hijo. Es la culpabilidad por haber declarado infinitamente legítima la ley.

Todo es preparado para echar esta culpabilidad sobre los otros, y redimir de esta manera la propia. Si los judíos hubieran sido obedientes a la voluntad de Dios, todos estaríamos ya en el paraíso. Por haber sido desobedientes ellos, estamos en este valle de lágrimas. Los judíos tienen la culpa de todo, y con ellos los otros que no se han hecho cristianos. Pero el origen es judío. Origen de cualquier hambre, cualquier enfermedad, cualquier guerra, cualquier catástrofe natural. Si hubieran sido obedientes ellos, nada de eso habría ocurrido porque ya estaríamos en el paraíso en el cual estas cosas no ocurren. Incluso cualquier pecado que los cristianos cometen, la culpa la tienen los judíos. Si ellos hubieran sido obedientes, ya no seríamos pecadores.

Pero siendo las cosas como son hay que someter el mundo a la obediencia del padre, que es la obediencia a la ley que es cada vez más la ley burguesa. Si todo está sometido, viene la salvación que los judíos perdieron o nos hicieron perder.

Aparece una agresividad hacia afuera y hacia adentro nunca antes vista, que transforma el universalismo ético del cristianismo en imperialismo universal. También la culpabilidad judía había llevado a una agresividad. Pero la culpabilidad judía era de los judíos, y no la podían imputar a otros. Por tanto, se dirigía en contra de sí mismos por los artificios de su ascetismo moral. Aparecía la ley que mata. Pero no mata simplemente a los otros, sino que es dirigida en contra de aquél que está sometido a la ley, no en contra de los otros. La culpabilidad cristiana, en cambio, se transforma en agresividad

en contra de los otros, de todo el mundo. Aunque se secularice con el advenimiento de la sociedad burguesa, sigue funcionando de la misma manera. Sigue siendo la raíz de la propia sociedad secularizada en cuyo interior sigue operando, aunque ni recuerde estas raíces cristianas. Pero sigue siendo siempre la culpabilidad por haber matado al hijo y eliminado al buen padre, que no quiere que se mate al hijo, en favor de un padre que lo mata.

Freud comenta así:

Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quiénes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa —que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos, y, finalmente, también a los germanos— el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: “No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa” (*Op.cit.*, p. 3324).

Freud no descubre esta vorágine que resulta del reproche. Esta persecución generalizada que es culpabilidad transformada en agresividad y que se realimenta por los éxitos de la persecución, que nuevamente se transforman en fundamento de la culpabilidad. Lo que resulta es una gran máquina de matar. Se persigue a los que se cree que han matado a Dios. Pero se hace eso para redimir la culpa. Sin la persecución la culpa no es redimida. Persiguiendo se la redime, pero no se logra la redención. Hay que perseguir cada vez más y siempre se incluye a nuevos que hay que perseguir. No se puede descansar. La redención es una ilusión y la actividad de la persecución aumenta la culpabilidad, a pesar de que está destinada a redimirla. Se entra en un proceso sin fin que tiene que ser siempre renovado. Es un Sísifo que no deja tranquilo a nadie, y tampoco a sí mismo. Lo que aparece como redención es el camino a la perdición. Persigue una culpa que no es culpa, y se escapa de lo que es su culpa. Se pierde toda humanidad, pero siempre en nombre de la humanidad. Hoy llega ya a amenazar la existencia de la humanidad y de la naturaleza, pero tiene que seguir insaciablemente. Tiene una culpa que consiste en haber traicionado la libertad, y en búsqueda de esa libertad destruye cualquier posibilidad de reencontrarla. Tiene la culpa de haber matado al hijo, y para redimirse, sigue matándolo.

Ese es el Edipo occidental, que se ha transformado en amenaza del mundo. Freud no ve esta vorágine porque está inserto en ella. Y eso lo lleva a la catástrofe de todo su pensamiento, una catástrofe trágica:

Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos les fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa

trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad (*Op.cit.* p. 3324)

El asesinado tiene la culpa, el asesino no. Freud, escribiendo esto después de haber encontrado refugio en Londres frente a la amenaza de muerte de parte de los nazis que en 1938 ocuparon Viena, les da la razón a ellos. El pueblo judío tiene que expiar una culpa, ese es su resultado. Es un resultado catastrófico, tanto para el pueblo judío como para Freud mismo. Pero también para toda una civilización que se basa en esta persecución insaciable de la culpa propia en los otros. Esta es la civilización occidental, cuya cúspide se llama Auschwitz. Pero incluso la culpabilidad por Auschwitz, esta civilización la proyecta de nuevo en otros para perseguirlos. Reprime su propia culpabilidad para perseguirla en otros y redimirse, persiguiendo a sus enemigos. Ya la sociedad occidental que no tiene nada que ver con Auschwitz. Este es producto del totalitarismo, y el mundo occidental es democrático. Hay que perseguir, por tanto, al mundo no democrático, porque en esta mística occidental este mundo es responsable, igual como a los judíos misticamente se les ha declarado responsables de la muerte de Jesús. Hasta a los sandinistas hay que perseguirlos porque están detrás de Auschwitz. Son crucificadores y totalitarios. Hay que exterminarlos para que no haya más Auschwitz (6). Pero la culpa permanece, y no se redime con esta persecución. Sin embargo, hay que seguir persiguiendo. Cualquiera que se oponga a esta sociedad occidental, será responsable. Hay que eliminarlo, extirpar un cáncer para que no haya Auschwitz, para que no haya totalitarismo (7). Y con cualquier paso que dé retorno la culpa. Y cuanto más lo hace, más la recrea y más tiene que perseguir a otros. Y por eso precisamente existe el peligro de un nuevo Auschwitz: para que nunca más haya un Auschwitz. Pero incluso después seguirá el Edipo occidental. Esto destruye a la civilización occidental desde adentro, sin ninguna capacidad de tomar conciencia. Así, la legitimación cristiana de la dominación lleva a la perdición.

IX. La teología de la ortodoxia católica actual: el edipo cristiano

Hoy, sobre todo frente a la teología de la liberación, aparece nuevamente una posición teológica extremadamente rígida frente a esta problemática del edipo occidental. Ella tiene su concepto central en la obediencia frente a la voluntad de Dios-Padre. Habla de la "obediencia perfecta" de Jesús, la cual imita el cristiano (Jan-Hendrik Walgrave, "Oración y mística", en: *Communio* Nr. 15, 1986, p.29).

6. Ver: Franz J. Hinkelammert: "Del mercado total al imperio totalitario", en: *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, 1987, p.200-206, especialmente.

7. Ver: Franz J. Hinkelammert: "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en: *Ibid.*, p.172-180, especialmente.

Víctor Gambino la describe:

Es muy cierto que Jesús era 'el hombre para los otros', pero ante todo era el Hijo del Padre, un hijo que no se separaba nunca del Padre, que iba a los hombres, sin abandonar al Padre, que contemplaba y amaba al Padre. La postura de Jesús es clara: de arriba hacia abajo y del centro hacia la periferia, lo que significa: del Padre al hombre, de la obediencia total y del amor incondicionado del Padre como hecho central a la acción en el mundo. (Víctor Gambino, "Oración y vida cotidiana", en: *Communio*, Nr.15, 1986, p.14)

La referencia a Jesús como "el hombre para los otros" alude a una famosa expresión de Bonhoeffer. En el texto citado, Gambino la transforma en su contrario. En Bonhoeffer se deriva de esta relación con el otro en la cual Jesús es "el hombre para los otros", lo que es la voluntad del Padre. Gambino le imputa lo contrario: una voluntad *a priori* del Padre es impuesta a las relaciones sociales entre los hombres. Imponer esta voluntad es el servicio a los otros.

Georges Chantaine habla del "misterio del Hijo de Dios y de María-Iglesia". (Georges Chantaine, "La plegaria en su ambiente eclesial". en: *Communio*, Nr.15, 1986, p.37). Jan Ambaum habla de la "Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo" (Jan Ambaum: Oración comunitaria o personal. Ensayo sobre sus relaciones", en: *Communio*, Nr. 15, 1986, p.44). Se trata de una teología edipal, la cual se encuentra explícita en Urs von Baltasar y que aparece también en el actual Papa Juan Pablo II.

La meta es "ser conformes a Cristo crucificado" (Chantaine, p.32). Eso significa identificarse con Cristo en su obediencia perfecta al Padre, hasta aceptar sin rencores y en amor la muerte que el Padre da a su Hijo y a todos sus hijos. Nada humano se deja en el hombre. Ya Bernardo de Claraval saca esta misma conclusión cuando habla del grado más alto del amor para con Dios:

Que nuestro gozo sea su misma voluntad realizada en nosotros y por nosotros... Todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios. *¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre?* (I,341).

Walgrave dice por tanto:

... la relación entre Dios y nosotros es una relación entre quien no es nada ni tiene por sí mismo y Aquél que por sí mismo lo es todo y, por tanto, lo tiene todo para darnoslo (p.18).

Toda la creación para ellos es nada, inclusive el hombre no es nada, aunque sea creado según la imagen de Dios. Nada humano queda en el hombre, y si quedara, el hombre no sería de Dios. Ser hombre humano y ser de Dios se excluyen mutuamente:

Para llenarse de Dios es necesario, pues, vaciarse totalmente de sí mismo y de todo apego. ¡Esto es esencial! El hombre, la nada, debe confiar en Dios, que es todo el ser en Sí, como teniéndolo que recibir todo de El, y debe dejar de querer contribuir o de reservar para sí cualquier cosa que proviniera de él y le perteneciera en propiedad. Entonces, vaciado completamente de sí, se llena de Dios. Esta acción de conseguir el vacío no es una acción que deba el hombre realizar antes con sus propias fuerzas para que después Dios pueda llenarle con su gracia. En el lenguaje místico, paradójico, será necesario decir más bien que es Dios el que nos libra de nosotros mismos al mismo tiempo que toma posesión de nosotros. La tarea de nuestra libertad no es otra cosa que un *fiat* mariano (Walgrave, p.24).

Se construye una contradicción completa entre el hombre y Dios, y de parte de Dios, una especie de ocupación militar de tierra quemada del alma del hombre. Este Dios es la muerte que se hace pasar como vida. La deshumanización del hombre se transforma en la esencia de la relación del hombre con Dios. Se trata efectivamente de una deshumanización, que es producto de una fe que consiste en la disposición de matar al hijo.

La crucifixión de Jesús es transformada en el acto en el cual el Padre mata por amor a su hijo. Juan Pablo II en su encíclica *Dominum et Vivificantem* nos dice:

En el Antiguo Testamento se habla varias veces del 'fuego del cielo', que quemaba los sacrificios presentados por los hombres. Por analogía se puede decir, que el Espíritu Santo es el '*fuego del cielo*' que *actúa en lo más profundo del misterio de la Cruz*. Proveniendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la *divina realidad de la comunión trinitaria*... El Espíritu Santo, como amor y don, *desciende, en cierto modo, al centro mismo del sacrificio* que se ofrece en la Cruz. Refiriéndonos a la tradición bíblica podemos decir: *él consume este sacrificio con el fuego del amor*, que une al Hijo con el Padre en la comunión trinitaria. Y dado que el sacrificio de la Cruz es un acto propio de Cristo, también en este sacrificio él '*recibe*' el *Espíritu Santo* (41).

Este amor es dar muerte. Si eso es amor, cualquier acto inhumano puede ser justificado como acto de amor: es amor como holocausto. Pero, ¿si el cielo es un holocausto, cómo se puede proteger la tierra frente al holocausto? Destruído el cielo, se puede destruir la tierra.

En su viaje a Argentina de el Papa dice a los jóvenes en su discurso del 11 de abril de 1987:

Me habéis preguntado cuál es el problema de la humanidad que más me preocupa. Precisamente éste: pensar en los hombres que aún no conocen a Cristo... Ver *una humanidad que se aleja del Señor*, que quiere crecer al margen de Dios o incluso negando su existencia. *Una humanidad sin Padre y, por consiguiente, sin amor* (citado según: Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Puntosur Editores, Buenos Aires 1988, p. 157, subrayado nuestro. Este libro contiene un profundo análisis de la

ideología del Papa Juan Pablo II y, en general, del conservadurismo católico).

La “humanidad que se aleja del Señor”, es una humanidad que asesina al padre. Por eso, como resultado, es una “humanidad sin Padre”. Y como se trata de un asesinato del padre, resulta una humanidad “sin amor”. Sin embargo, frente a este asesinato del padre el Papa no percibe ninguna otra alternativa que la del hijo, que acepta ser asesinado por el padre. La libertad, con amor, es la obediencia al Padre hasta la muerte en obediencia perfecta. La obediencia es la actitud frente al dictado de ley de parte del padre. Esta ley es externa a la relación entre los hombres. Sobre la ley del divorcio, dice:

En la base de estos fenómenos negativos está muchas veces una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma... (“Santa misa por la familia”, Córdoba, 9 de abril de 1987, según Ezcurra, *op. cit.*, p. 160).

Ahora se opone “la verdad del proyecto de Dios” con la “fuerza autónoma” del hombre. Esta verdad del proyecto de Dios es una fuerza externa a la relación matrimonial, una ley, que exige obediencia perfecta. La aceptación de ella está en la disposición de dejarse matar por el padre, que está en la ley. El Papa no tiene ninguna capacidad de captar siquiera el problema de la autonomía humana y hasta de la libertad cristiana. Su libertad es obediencia a muerte a una ley externa. En términos paulinos, es sometimiento al pecado que opera a través del cumplimiento de la ley. Pero para el Papa, el cumplimiento de la ley y la obediencia a muerte al padre, aunque mate a su hijo, es el fundamento de la sociedad misma:

No admitir que *el amor conyugal puede y exige durar hasta la muerte*, supone negar la capacidad de autodonación plena y definitiva: equivale a negar lo más profundamente humano: la libertad y la espiritualidad. Pero desconocer esas realidades humanas significa contribuir a socavar los fundamentos de la sociedad. *¿Por qué, en esa hipótesis, se podría continuar exigiendo al hombre la lealtad a la patria, a los compromisos laborales, al cumplimiento de leyes y contratos?* Nada tiene de extraño que la difusión del divorcio en una sociedad vaya acompañada de una disminución de la moralidad pública en todos los sectores. (“Santa misa por la familia”, Córdoba, 9 de abril de 1987, según Ezcurra, *op. cit.*, p. 165, subrayado nuestro).

El padre está en: el matrimonio hasta la muerte, la lealtad a la patria hasta la muerte, el cumplimiento de los compromisos laborales hasta la muerte, el cumplimiento de leyes y contratos incluyendo el pago de las deudas hasta la muerte. Pero no se trata solamente en un sentido temporal de un

hasta la muerte, sino también de aceptar la muerte como resultado del cumplimiento de la ley. Esta aceptación es la voluntad del padre frente al hijo, y el amor es la unión del hijo con el padre en la muerte. Rechazar esta aceptación hasta la muerte, es asesinato del padre, pérdida del amor, autonomía humana ilícita. Según el Papa, lo más profundamente humano es: la muerte. Libertad es sometimiento absoluto a la ley, aunque la ley mate.

Esa es la teología conservadora, tal como apareció a partir del siglo XI y que hoy se impone nuevamente como ortodoxia. La continuidad de la ideología liberal con esta teología es evidente. El Papa la expresa cuando habla del cumplimiento de las leyes y de los contratos, que también para los liberales es un cumplimiento a muerte sin ningún derecho humano que se pueda jugar en su contra.

Lo que estas ideologías expresan no es lo más profundamente humano, sino el espíritu de las instituciones que efectivamente es la administración de la muerte. Lo más profundamente humano no es la muerte, sino la vida. Esta vida tiene que relativizar la administración de la muerte, para que el hombre pueda ser libre. Pero ni la ideología cristiana del Papa ni las ideologías liberales pueden aceptar esta relativización de las instituciones y, por tanto, de la ley en función de la vida. No pueden dar cabida a la libertad humana, y por tanto, tampoco, a la libertad del cristiano.

Se trata de un levantamiento del cristianismo en contra de sus propias raíces.

En este sentido, el edipo cristiano tiene una estructura muy simple. El dios-padre mata como sacrificio a su dios-hijo, que se ha hecho hombre. El hijo, en obediencia perfecta, acepta y se somete al padre, identificándose con él en su muerte. Se vacía de su humanidad, que es sustituida por el padre. A través de su muerte vuelve a recuperar la vida a través del padre y en la identidad y consenso con éste accede en relación nupcial a su madre, la María-Iglesia, que como *mater* dolorosa participa pasivamente en este sacrificio entre hombres. Este esquema se impone desde Anselmo de Canterbury.

En la ideología liberal se seculariza. Aparece ahora el padre-propiedad privada, que a la vez es democracia, que mata al hombre, su hijo. Este acepta en obediencia perfecta su muerte, identificándose con su padre-propiedad. Se vacía de sus necesidades materiales, que son sustituidas por sus propensiones de consumo. Sin embargo, aceptando su muerte, el hijo recupera la vida y todas las satisfacciones por la fuerza mágica del mercado, que pone la materia, su madre-*mater*-materia, a su completa disposición en la armonía de todos los intereses que se realiza en el padre. Este esquema vale desde Hobbes en adelante y se yuxtapone al primero (ver el capítulo II de este libro: *Mercado total y democracia: La democracia y la nueva derecha en América Latina*).

Ambos tienen en común su sentido insaciable de agresividad. La obediencia perfecta exigida es imposible. Sin embargo, el Edipo occidental lanza su culpabilidad por su no-obediencia en contra de aquellos que no la

aceptan. Se lanza con agresividad insaciable en contra de los rebeldes que rechazan la obediencia perfecta, y cuya rebelión considera la causa de todas las insatisfacciones que él mismo sufre a consecuencia de su búsqueda de la obediencia perfecta. Aparece una neurosis inquisitorial que no tiene fin. El Edipo occidental no puede descansar jamás. “Si un día le digo al fugaz momento: ‘¡Detente! ¡eres tan bello!’ puedes entonces cargarme de cadenas, entonces consentiré gustoso en morir”. *Fausto*, Primera Parte, Gabinete de Estudios, Editorial Porrúa, México, 1980, p. 27 (Werd ich zum Augenblicke sagen, verweile doch, du bist so schön, dann magst du mich in Ketten schlagen, dann will ich gern zugrunde gehn). Ese es el juramento que Fausto hace a Mefistófeles. La imposibilidad positivamente afirmada de no encontrar satisfacción jamás, es la raíz de este movimiento sin fin.

X. El mito fundante de la libertad y su transformación en el pensamiento de Nietzsche y del nazismo

El mito fundante de la sociedad occidental es el mito de la libertad frente a la ley. La fe de Abraham es su primera expresión. Sin embargo, la sociedad occidental lo usa como mito fundante negándolo. No lo afirma, sino que lo transforma en el demonio. Por eso, el demonio se llama Lucifer. La sociedad occidental se legitima por la negación violenta de su propio fundamento de libertad, para ubicar lo que llama libertad en esta su negación. Corre persiguiendo la libertad, y de esta persecución recibe su propia sensación de libertad.

La libertad fundante es libertad por encima de la ley, enjuiciamiento de la ley a partir de un más allá de ella. No obstante, la sociedad occidental está más concentrada en el cumplimiento ciego de su ley —que es ley del mercado— que cualquier sociedad anterior. Como libertad percibe únicamente este sometimiento absoluto a la ley. Su libertad fundante la conoce solamente como amenaza. Amenaza de la utopía, amenaza de la anarquía, amenaza del caos. Cualquier reivindicación de esta libertad fundante, la percibe como demoníaca. No la puede extirpar porque ella misma la reproduce. Pero en su incapacidad de reconocerla, la persigue sin fin y con todos los medios. “Viva la muerte de la utopía”, dice Paramio. Pero la utopía no muere porque es el origen de esta misma sociedad que se legitima por su negación. Lucha a muerte en contra de su libertad, de la cual nació, y celebra la muerte de la libertad como su libertad, por fin lograda. Abraham no mató, esa es la espina de libertad que tenemos. Matemos a nuestros hijos y a los hijos de Abraham como sea esta libertad retorna. Es la trascendencia al interior de nuestra vida real y nadie la puede matar. Pero nuestras instituciones se legitiman por su persecución. No debe haber un sujeto que sea soberano en relación con la ley. Sin embargo, la persecución de este sujeto libre lo hace constantemente resucitar. La persecución, por esta razón, es impotente. Pero, estando la trascendencia en este sujeto, la

negación de la trascendencia produce su constante renacer.

La Bestia persigue a un Lucifer, que no es más que la transformación en imagen de horror de la libertad fundante. A la reivindicación de esta libertad se ha impuesto la imagen luciférica del caos y de la anarquía, de la utopía destructora y de la vida engañosa. Declarándola Lucifer se la persigue, transformando a la sociedad, cuya legitimación es la persecución de esta libertad, en Bestia. Entre Lucifer y la Bestia, la sociedad pierde su libertad teniendo la ilusión de ser la única sociedad libre, portadora de luz, el verdadero Lucifer.

La sociedad occidental pierde su posibilidad de equilibrarse. Tendría que buscar una mediatización entre los polos de la dominación y de la liberación, de la ley y del más allá de la ley. No logró ni enfocar esta tarea. En vez de eso, trata devorar la liberación por una dominación absoluta y abolir cualquier referencia a un más allá de la ley. Se bate entre Lucifer y la Bestia, y llega a presentar a la Bestia como verdadero Lucifer. Al orientarse por los extremos, no logra siquiera concebir el equilibrio.

Si se excluye esta posibilidad del equilibrio, aparece aquella reacción en contra del edipo occidental que consiste en la negación de la validez del conjunto de liberación y dominación. Aparece a partir de la segunda mitad del siglo XIX, especialmente con la filosofía de Nietzsche. Ella no se vuelca únicamente en contra del mito fundante de libertad, sino que lo identifica con las inversiones de éste. Se vuelca por tanto en contra de ambos. Para la solución del problema no aparece sino la salida de abolirlo. Donde no hay un mito de libertad original, tampoco hay inversión de este mito. Sin embargo, del mito de libertad se deriva el universalismo humanista. Por tanto, la reacción es en contra del universalismo mismo y de la exigencia de la igualdad humana. Esta reacción es tanto más fuerte, cuanto más el universalismo ético y humanista desemboca en las exigencias de los movimientos socialistas.

Se puede resumir esta reacción en: recuperar lo humano por la destrucción del humanismo. Este resultado parece lógico. Si la libertad original y fundante es utópica, luciférica, demoníaca y violenta, su inversión institucionalizada, trátese de la sociedad cristiana, del liberalismo o del socialismo, lo será también. Toda esta libertad en todas sus formas aparece ahora como simple violencia y perversión humana, como utopismo destructor y caótico y el mismo progreso histórico como ilusión fatal. Todo parece ser un irrealismo del cual hay que salir, cueste lo que cueste. Ser realmente hombre, es renunciar a cualquier ilusión de universalismos humanistas y entrar en la lucha por el poder, sin pretensiones más allá de este poder.

Frente a la idea del progreso histórico, se intenta ahora volver a la visión griega de una historia circular y oscilante. Cuando Freud analiza el complejo de Edipo, desemboca ya en esta visión. El padre mata al hijo, el hijo mata al padre, el Papa así sucesivamente hasta la eternidad. Parece ahora lo verdaderamente realista. Nietzsche lo transforma en una nueva metafísica del eterno retorno: todo ya ha ocurrido y todo volverá a ocurrir. Una vida

idílica en la cual el fuerte se coloca arriba y el débil pierde, pero en la cual nadie tiene que reclamar. No se reclama porque es así. Eso parece ser ahora lo realista, la lucha entre enemigos reales que ya no se transforman mutuamente en enemigos ideológicos. Parece ser la vuelta a los griegos y a los romanos (8).

Sin embargo, antes de llegar a esta situación idílica hay que exterminar al universalismo humanista y a sus portadores. En nombre de la salida de la solución del problema surge la forma más agresiva de caer en él: la forma del nazismo. Es el ilusionismo mayor y más destructor: asegurar violentamente un mundo sin utopías e ilusiones. Y este mundo sin ilusiones que se promete, es el mundo sin universalismos humanistas. Se presenta como la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Y como este universalismo tiene mucho que ver con sus raíces judías, esta agresividad en contra de él se transforma rápidamente en una agresividad en contra de los judíos. Hay que eliminarlos, para que sea posible este mundo sin humanismo. De ellos vino, con ellos se va. Ellos tienen la culpa de la miseria del Edipo occidental.

Es el levantamiento en contra de Dios y de la humanidad.

Se trata de un levantamiento que se mantiene, aunque el nazismo haya terminado. Llega hoy al límite de la prueba empírica de que el universalismo humanista no es viable. Si la tierra ya no puede sostener a todos los hombres, el reclamo del derecho a la vida de todos los hombres y con eso el universalismo humanista en todas sus formas, pierde su sentido realista. Se transforma en irreal e ilusorio. Cuanto más se destruye a la naturaleza, cuanto más se aumenta el número de seres humanos, más cerca el momento en el cual los hombres ya no cabrán en el planeta. En el día en el cual ya no quepan, el Dios judío y cristiano es refutado. Para que unos vivan, otros tienen que morir. Cualquier reclamo de igualdad humana deja de ser realista, es empíricamente refutable. Para que un hombre viva, este tiene que matar a otro. De esto se sigue: Dios no existe porque dejó de ser posible seguir su mandamiento. Entonces, el universalismo humanista es efectivamente ilusorio, un utopismo sin más. La humanidad se acerca a este momento. Es el regreso de Nietzsche, pero ahora como único filósofo realista.

Si no hay mediación entre dominación y liberación, este es el destino. Es la sociedad occidental *in extremis*. Ganó la lucha con Dios.

XI. El Dios de los pobres

El análisis anterior del Edipo occidental es la puesta al día de la crítica paulina de la ley en relación a la ley fundamental de nuestro tiempo. Esta

8. Ver: Franz J. Hinkelammert, "El concepto de lo político según Carl Schmitt", en: *Democracia y totalitarismo*, págs. 113-132, Editorial DEI, San José, 1987.

ley es la ley del valor, única ley común a las sociedades actuales. Se trata de una ley que dirige hacia fuera, hacia los otros y hacia la naturaleza, aquella agresividad culpable que Pablo analiza como efecto de la ley hacia el sujeto que cumple la ley y que se destruye a sí mismo. Pablo toca sólo marginalmente el problema de la destrucción del otro por la ley (9).

Eso se entiende porque la violencia de la dominación de su tiempo ocurre principalmente de manera directa, y no mediatizada por la ley y la legalidad. La relación del amo con el esclavo es originariamente violenta, y no ocurre por la ley. Esta relación no tiene ley, la destrucción del otro no se debe a ninguna legalidad. La ley del valor, en cambio, crea una opresión mediatizada por la ley. La relación entre el capital y el trabajo asalariado, es una relación legal establecida por la ley. Por tanto, el análisis de la ley necesita tomar ahora en cuenta esta otra dimensión de la destructividad de la ley, que es la destrucción del otro en cumplimiento de la ley. Ahora la violencia en contra del otro ocurre como resultado del cumplimiento de la ley, mientras que en la sociedad de Pablo ocurre sin ley y en una relación directa con el otro.

En la sociedad judía de su tiempo, este carácter de la ley que destruye al otro, es también visible. Jesús la enfrenta constantemente en la discusión sobre el sábado. El sábado es la ley, y Jesús insiste que su cumplimiento tiende a destruir al otro. Por tanto, concluye: El hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre.

En conjunto, la doble orientación de la destructividad de la ley vía su cumplimiento está a la vista. Sin embargo, la sociedad occidental la ha llevado a dimensiones insospechadas. Además, la percepción de eso ya subyace a toda la tradición judía y su constante conflicto entre el templo y los profetas.

Lo que no encontramos en el mensaje cristiano, es el análisis de la destrucción acelerada del otro y de la naturaleza por la ley del valor o en general por la ley. Este proceso acelerado lo encontramos en Pablo, pero limitado a la destrucción del sujeto mismo que aplica la ley en su ascesis,

9. Ver: Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981. Pablo empieza ya con el análisis de la ley del valor. Pero también en este caso da la mayor importancia a la destrucción interior del sujeto, lo que corresponde de nuevo a la situación que él vive en su tiempo. Dice Pablo en un lugar clave:

“En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de torturas” (1 Tm 6,9-10).

Se trata de la ley del valor. Pero es analizada como ascesis del dinero, que destruye al sujeto de una manera análoga a la ascesis moral de la ley ritual. “Se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de torturas”, se refiere a esta autodestrucción por la ascesis del dinero. Sin embargo, al generalizarse y profundizarse las relaciones mercantiles, siempre más se suma a esta autodestrucción la de los otros. Ahora se podría decir: Se han extraviado lejos de la fe torturando a otros y a sí mismos con un sinnúmero de torturas. Esta es la nueva dimensión de la ley del valor, hoy.

sea ascesis moral o ascesis del dinero. Allí aparece este proceso acumulativo, en el cual la culpabilidad se transforma en agresividad que cumple la ley destructivamente hasta la muerte: la ley mata. Su extensión no la podemos encontrar, porque es resultado del cristianismo mismo en su forma invertida.

Un ejemplo modelo de esta destructividad de la ley que opera a través de su cumplimiento, es el actual cobro de la deuda externa del Tercer Mundo (10). El cobro de la deuda es simple resultado de la ley que se aplica y se cumple. Pero cumpliéndola siembra la muerte en tres continentes. Como es ley que se aplica, el cobrador, que es entre otros el FMI, no tiene ningún problema de conciencia. El aplica la ley, y la ley es para la vida, sin ella no podríamos vivir. La propia actividad del cobro destruye cualquier posibilidad de tener conciencia de la destrucción que este cumplimiento de la ley origina. La ley misma impide la conciencia del pecado y la destruye. Y esta falta de conciencia del pecado hace completamente implacable la destrucción resultante de la aplicación de la ley. Se siembra la muerte en el mundo entero, y la conciencia está tranquila. Incluso cree hacer el bien. ¿Acaso no es buena la ley de pagar las deudas? Y si la ley condena a la muerte, ¿acaso debemos destruir la ley, sin la cual no podemos vivir? Hace falta aceptar sacrificios para que la ley subsista. ¿Qué haremos en una sociedad en la cual no se paguen las deudas? Para mantener estos valores tan claves de la ley, ¿no debemos aceptar sacrificar a algunos? La ley sacrifica, pero los sacrificios que exige redimen a los que sacrifica. Tenemos allí todos los argumentos, en contra de los cuales se dirige la crítica paulina de la ley. Hasta es visible su argumento sobre la muerte de Jesús. Es esta ley que lo mató. Y acaso, ¿no es justa?

No es justa. Por lo menos ese es el inicio del cristianismo. La ley mata y no se debe matar. La ley es el padre que mata a su hijo. Una vez hecha esta extensión de la ley hacia la destrucción del otro, resulta que el hijo es el pobre. La ley es la autoridad-padre que mata al pobre. Pero el padre Abraham no mató, y Jesús fue matado en lugar del pobre. ¿Qué hace ahora el pobre que es matado por la ley? Con su fe Abraham se puede identificar con Jesús, que en la cruz destruyó la ley y en su resurrección se impuso a ella y la sometió a las necesidades del pobre. Ese sería el resultado de la crítica paulina de la ley.

Pero, ¿es cristiano eso? No, no lo es, nos dice el Edipo desde el occidente cristiano. Lo cristiano es pagar la deuda, cumplir la ley. El hombre justo paga lo que debe. Cristo pagó la deuda, y lo hizo con su sangre. Cristo cumplió la ley y aceptó obedientemente la muerte por el padre, que dicta la ley y que es la ley. Por eso es justo. ¿Y el pobre? El debe pagar con su sangre, como Jesús lo hizo. ¿Por qué se queja si Jesús no se quejó? ¿Se levanta en contra de la ley? Eso es soberbia, es orgullo, ansia del poder. Que

10. Ver: Franz J. Hinkelammert, *La deuda externa de América Latina*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1988.

sea humilde, como lo fue Jesús. ¿No es acaso mejor que muera uno, en vez de todo un pueblo? Si a pesar de eso se levanta, asesina a su padre y detesta la sangre de Jesús.

El pobre queda atrapado sin salida, abandonado por Dios. Al pobre - y aquel quien tiene que pagar una deuda impagable, es un pobre - ya no le queda ninguna salida frente a su dominador o acreedor. Toda la tradición anterior mantenía el recurso del pobre a Dios o a los dioses. Frente a Dios su suerte era una injusticia, frente a Dios lo era también el cobro de una deuda impagable. Porque Dios lo protegía, Dios, frente a la prepotencia del poderoso, estaba a su lado. Aunque esta referencia muchas veces haya sido ilusoria o inoperante, seguía siendo un consuelo del pobre. Sin embargo, con la teología de Anselmo, Dios mismo llegó a ser un representante de la ley, y por tanto, del rico y del dominador. Su esencia reproducía lo que estos eran. Aquél al cual están cobrando una deuda impagable con sangre, no puede recurrir a un Dios que igualmente cobra deudas impagables con sangre. Dios lo fue ahora lo mismo que el dominador, su reproducción trascendentalizada y nada más. Lo que el dominador no acepta, este Dios no lo aceptará tampoco. Frente al usurero no se puede lograr clemencia por un Dios que es el Dios de los usureros, que es él mismo un usurero. Al pobre se le cierra el cielo. Está completamente solo, no tiene ningún Dios a su lado. Dios más bien está ahora en contra de él. Y al cerrarse el cielo para el pobre, la tierra se cierra también. El pobre deja de tener derechos, tanto en el cielo, como en la tierra. Esto deja espacio para la sociedad más desconsiderada frente al pobre que jamás haya existido: la sociedad burguesa. El pobre es su condenado, al cual ni Dios le tiene consideración. Su pobreza, su imposibilidad de pagar lo que debe, es culpa; tiene que pagar con sangre. La sangre de Jesús para pagar su culpa de éste frente a Dios su propia sangre para su culpa —su deuda— frente a los otros, encontrando la fuerza para hacerlo en la identificación con la sangre de Jesús. No le queda más que esta mística del dolor: si paga con su sangre sus deudas impagables, tendrá su redención en la otra vida. La redención en esta vida la tienen los que le cobran. El elegido, ya desde esta vida, es aquél que cumple la ley y paga lo que debe y que puede pagarlo. Como la impagabilidad de la deuda es culpa, la capacidad de pagarla es gracia de Dios. Quien lo puede hacer, es un elegido.

Una vez hecha esta identificación del cumplimiento de la ley con la voluntad de Dios, Dios mismo sobra. Nadie lo asesina, él está de más. Nadie lo mató, murió. La abdicación de Dios es la lógica del cristianismo invertido que ha subido al poder. La sociedad se seculariza y se olvida de Dios. Lo deja sobrevivir como adorno de su propia afirmación del poder y como referencia de legitimación de su violencia en contra de sus súbditos en tiempos de crisis. Este Dios ayudó para instalar el poder secularizado; una vez instalado, éste puede renunciar a él sin pelear. El verdadero fundador del ateísmo es el teólogo San Anselmo. El empieza a definir la justicia como el pago de lo que se debe. La introdujo en la esencia de Dios. Pero si Dios no

está más allá de la ley, no hay ningún más allá de la ley. Entonces ella es autosuficiente y puede renunciar a Dios. Y como se trata de la ley burguesa, que no tiene ningún Sinaf para ser proclamada, no hace falta recordar el Sinaf. A partir de una justicia, que es pagar lo que se debe, la ley burguesa se autoproclama. Cuando desaparece el Sinaf, Dios también muere. La autoridad sigue siendo el padre que mata a su hijo, pero el padre deja de ser Dios. Es el poder secularizado. Es la democracia que afirma la ley.

Hasta los pobres olvidan a Dios, que está al otro lado de sus luchas. No obstante, la desaparición del Dios-autoridad que mata a su hijo, lleva al fin a la reaparición del Dios de la libertad frente a la ley, del Dios de la fe. Es en la propia praxis de la lucha de los pobres que se lo vuelve a descubrir. Cuanto más se seculariza y desaparece el Dios- autoridad, más reaparece el otro, que es el Dios que no mata a su hijo. Retorna así el Dios de la fe, porque el Dios-autoridad levantado en su contra, se autoelimina. Es un Dios nihilista, que se devora a sí mismo.

Vuelve el Dios de la libertad frente a la ley, que es el Dios de la vida. Este es el Dios de los pobres, que sustenta el mesianismo del pobre. Es el Dios de la opción preferencial por los pobres. Dios toma la opción preferencial por los pobres, no el poder. La obediencia del pobre consiste en liberarse y oponerse a la ley. La obediencia frente al Dios de la vida pide liberarse e imponerse a la ley, no someterse. La obediencia del poder frente al Dios de la vida, es respetar la opción preferencial por los pobres; no ahogarla en el cumplimiento de la ley. También la opción preferencial es democrática. Pero no se trata de la democracia del sometimiento a la ley, sino del sometimiento de la ley a la vida humana.

No puede haber conciliación con Dios, sin conciliación con los hombres. Y no hay conciliación con los hombres, sin respeto por la opción preferencial por los pobres. El cristianismo del Edipo occidental, en cambio, quiere conciliarse con Dios a partir de las transgresiones de la ley, absolutizando la ley misma. Así se escapa por su individualismo de la opción preferencial por los pobres. Pero se escapa del Dios de la vida para someterse a un Dios de la muerte.

Haciendo eso, crea esta culpabilidad que la ley transforma en agresión al otro. Busca redimir la culpa por la agresión, pero, agrediendo, la recrea. No puede redimirse jamás, porque la culpabilidad es producto de esta agresión que el cree que lo va a redimir. Por tanto, la culpabilidad existe y se hace notar en todas partes, pero no hay conciencia del pecado. Este se ha reducido a simples transgresiones de la ley, y el pecado que actúa a través de la ley, no se puede percibir. La culpabilidad flota sin poder anclarla, sin ser vinculada con su raíz de la cual brota. Como tal es transformada por la ley en agresión en contra de aquellos, que resisten a la ley y se autorreproduce. Se lanza en contra de aquellos que no pueden vivir sin imponer sus necesidades por encima de la ley: estos son los pobres.

Eso crea una desesperación en toda la sociedad, la cual entra en el peligro de autodestruirse. Pero esta destrucción de aquellos que no pueden

vivir sin imponer sus necesidades por encima de la ley, es la propia raíz de esta culpabilidad. No se la puede dominar sin vincularla con su origen. No son las sesiones psiquiátricas las que solucionan eso, aunque posiblemente lo alivian. Toda la sociedad tiene que tomar conciencia de este pecado, que es haber destruido al pobre. Este es el origen de la culpabilidad y solamente la conciencia de ello puede amarrar esta culpabilidad y disminuirla, para salirse de esta agresividad obsesiva que la culpabilidad desarraigada ha creado. La opción preferencial por los pobres no tiene que ver solamente con los pobres. No es sólo un problema de un grupo parcial. La sociedad misma no se puede redimir de su culpabilidad, si no acompaña y hace suya esta opción preferencial por los pobres. Donde está en juego la suerte de los pobres, toda la sociedad está en juego. Se trata de aquel problema al cual tradicionalmente en la teología se hace referencia como justificación por la fe.

Pero apenas reaparece el Dios de la vida, de la libertad y de la fe, el Dios de la autoridad se infla de nuevo. El chupa su vida del Dios de la vida, para destruirlo. Vuelve a aparecer hoy como Dios fundamentalista, portador de la destrucción del hombre y de la naturaleza. Pero no tiene otra vida que aquella que le roba al Dios de la vida. Si logra tapanlo de nuevo, desaparecerá él también. No da vida, sino que la chupa de otros en esta lucha de los dioses.

Depende de los pobres que el Dios de la vida sea visible. El Dios es su esperanza.

LA BIBLIA EN CHILE HOY. UNA EXPERIENCIA

Contexto Histórico

Dagoberto Ramírez F.

La lectura de la Biblia en Chile no tiene una historia muy larga como ocurre también en otros lugares del continente. En realidad se trata de una experiencia reciente que se remonta no más allá del siglo pasado. Fueron las misiones protestantes las que trajeron la Biblia a mediados del siglo pasado y fomentaron su lectura. Se les reconoce el mérito de haberla introducido en la sociedad chilena para producir una nueva experiencia de pueblo creyente, frente a una tradición católica que practicaba la devoción en otras formas y por otras vías (mariología, iconología, devoción popular de peregrinaciones, etc.). No obstante, en esta experiencia protestante la lectura de la Biblia quedó reducida, en la mayoría de los casos, a los sectores sociales medios en donde se ubicaban los inmigrantes y algunos sectores populares. La lectura de la Biblia, en los sectores populares, sirvió, primero, para alfabetizar y, segundo, por vía de lo primero, evangelizar nuevamente a un pueblo nominalmente católico. Al amparo de las escuelas lancasterianas, la lectura de la Biblia posibilitó la formación de las primeras comunidades evangélico protestantes en el país, en su mayoría por el esfuerzo misionero de las misiones del protestantismo que venía de Europa y los Estados Unidos.

A esta primera etapa en la difusión de la Biblia en nuestro país en el mundo contemporáneo, sumamos la segunda etapa. Esta etapa corresponde al nacimiento del movimiento pentecostal. Porque recién con el surgimiento del movimiento pentecostal (1909 en adelante) se puede decir que hay una nueva y dinámica expansión de la lectura popular de la Biblia. Popular en cuanto a los sectores sociales a los cuales se pudo llegar, pero no en cuanto a su metodología y contenido, puesto que se caracteriza por ser una lectura devocional, mágica, sin mucho fundamento exegético ni mucha aplicación a la problemática social contingente, salvo en el plano de la experiencia personal. Con todo, la difusión de la Biblia en los sectores populares, rurales y urbanos, posibilitó la formación de comunidades cristianas pentecostales

en el campo, la ciudad, entre los sectores juveniles, de mujeres, pobladores, etc. Alrededor de la lectura de la Biblia en estos sectores sociales surge una nueva experiencia de iglesia popular, con matices diferentes a las del protestantismo de misión proveniente del extranjero.

Un tercer paso adelante en esta experiencia lo constituye la irrupción de la época del ecumenismo. A la luz del *aggiornamento* experimentado en la Iglesia Católica, la lectura de la Biblia hace su irrupción en las parroquias católicas primeramente, para luego dar paso con el correr del tiempo a la formación de las CEB's. Paralelamente, y como uno más de los efectos de las reformas introducidas en la Iglesia con el Concilio Vaticano II, la lectura de la Biblia posibilita, entre los católicos, una nueva comprensión de la tradición de la iglesia evangélica en el país. La Biblia va a ser el punto de encuentro y de diálogo por excelencia entre católicos y protestantes en esta nueva etapa de la experiencia del cristianismo en Chile. Es así como empiezan a organizarse reuniones conjuntas católico-protestantes para celebraciones litúrgicas, en ocasiones especiales del calendario litúrgico (semana santa, pentecostés, navidad, etc.). Se suma una nueva fecha, la Semana de la Unidad Cristiana. En esta semana se empezaron a organizar grupos católico-protestantes en diferentes lugares para la lectura de la Biblia, el cántico, la oración por la unidad de los cristianos, etc. La Biblia enriqueció la práctica en los años sesenta al ochenta.

En una apretada síntesis estos son, más o menos, los antecedentes de la lectura de la Biblia y su experiencia en la situación chilena hasta los años ochenta. Queremos detenemos más en detalle en lo que ocurre del ochenta en adelante para compartir algunas experiencias de este tiempo.

En la década de los ochenta el país, bajo el gobierno militar desde el setenta y tres en adelante, asiste a lo que se llamó el *boom* económico. Parecía que por fin venía una época de bienestar para Chile, en muchos sentidos, especialmente a partir de un nuevo proyecto económico. Este proyecto del capitalismo neoliberal fue impuesto desde las empresas transnacionales al país y parecía que su implementación práctica tenía éxito. No tardó mucho tiempo para el desengaño. La bonanza duró poco. En realidad no fue nada más que un espejismo. Junto con la crisis económica que golpeó a todos los sectores sociales, especialmente a la clase media y los sectores populares, vino la época de las "protestas". El pueblo salió a las calles a protestar por la miseria en que vivían, la cesantía, los despidos masivos, el subempleo, los bajos salarios y sin reajuste, las alzas de precios y las deudas reajustables de todo tipo que no se podían pagar, etc. Todo el mundo había comprado al crédito en UF (Unidades de Fomento) reajustables que no se podían alcanzar a pagar. Con las protestas vino la represión, y la violencia del régimen se hizo sentir en todos los niveles. Se intensificó la persecución, los aparatos de seguridad y los servicios de inteligencia buscaban detectar opositores en todos lados. Hay muchos presos, desaparecidos, torturados, nuevos exilios, relegaciones, etc. Todo esto va a durar hasta 1987, un año antes del plebiscito. De ahí en más el pueblo cambió de formas

de lucha y de objetivos. Ahora se trata de derrotar al régimen militar por la vía del plebiscito. Esto se consigue en octubre de 1988. Se ha dado un paso adelante en la lucha por la recuperación de la democracia, pero todavía queda un largo y azaroso camino por recorrer. Sin embargo, el camino de la reconstrucción se ha iniciado.

I. La lectura de la Biblia hoy

¿Cómo se lee la Biblia en el contexto de los años ochenta en adelante? Hasta ahora dijimos que la lectura de la Biblia había sido una experiencia de lectura devocional, catequesis con énfasis en la fe personal, con propósitos proselitistas en vastos campos del mundo pentecostal y evangélico en general, etc. Una Biblia en cada hogar era el lema. La Biblia ocupaba, además, un espacio importante en la liturgia y la catequesis de las Iglesias, pero sin mucha referencia a la problemática contingente. Pero la crítica situación que se vive a partir de los ochenta creó condiciones tales que el pueblo buscó refugio en las Iglesias y parroquias, en las comunidades de base, para protegerse de la persecución y represión generalizada. Las CEB's fueron el "santuario", el refugio, para todos los que buscaban un espacio de respiro, de consuelo, de esperanza, un lugar, incluso, que garantizara la seguridad personal de mucha gente. La Biblia pasa a ocupar un lugar importante en la experiencia de la comunidad de fe. La historia del pueblo de Dios, reflejada en la Biblia, ilumina de algún modo la experiencia del pueblo chileno en situación de exilio, de persecución, de muerte y en la búsqueda del "nuevo cielo y la nueva tierra".

II. La Comunidad de Fe, la Biblia y la defensa de la Vida

Una de las formas de lectura más recurrida en este tiempo es la búsqueda del Dios de la Vida en las Sagradas Escrituras. La lectura de la Biblia se hace en comunidad y con el propósito de hallar allí al Dios que crea, sostiene y recrea la Vida. El contexto para la lectura bíblica es la amenaza de la muerte a manos del opresor. El tema de Moisés que conduce a su pueblo y enfrenta al faraón, es un tema por excelencia. La verdad es que en este tiempo se puede morir de varias maneras: una bala desconocida, en la tortura, en el enfrentamiento callejero, etc., pero, también, se puede morir de hambre, de frío, de miseria. La muerte amenaza y el pueblo descubre en la Biblia al Dios de la Vida.

La tarde del 4 de septiembre de 1984, en medio de una jornada de protesta, murió el Padre André Jarlan. Se encontraba en su habitación en la casa parroquial de la Población "La Victoria". André oraba y leía los

Salmos. Una bala desconocida le destrozó la cabeza. Su cuerpo cayó sobre la Biblia abierta en su escritorio. Lefa el Salmo 126: “Desde el abismo, clamo a ti Señor, ¡Escucha mi clamor!” “André de La Victoria” (Con ese nombre quedó incorporado a la lista de los mártires). Representaba el dramático clamor del pueblo que levantaba su voz a Dios, clamando por protección y justicia.

Otra experiencia de la lucha por la vida frente a la amenaza de la muerte, es la de Rodrigo Rojas y Carmen Gloria Quintana. Ambos son quemados vivos el 2 de julio de 1986 en el marco de una jornada de protesta. Rodrigo muere a causa de las quemaduras, Carmen Gloria tiene el 65% de su cuerpo quemado. En los funerales de Rodrigo la multitud canta, ora y levanta su voz. Una pancarta, de entre las muchas que levanta la gente, dice:

Haz justicia al huérfano y al oprimido para que no vuelva más a hacer violencia el hombre de la tierra (Salmo 10.18).

En septiembre de 1986, tres sacerdotes son expulsados del país, a causa de su compromiso con el pueblo pobre y sufriente que vive en las poblaciones marginales del gran Santiago. Pierre Dubois, Jaime Lancelot y Daniel Carourrette. Desde la prisión, antes de ser llevados al aeropuerto, Jaime escribe a su comunidad y les dice:

Es duro partir, pero me voy en paz. Sin escribir el texto yo leo con ustedes lo que escribía San Pablo en II Cor. 4.7-12.

La experiencia de muerte, de dolor y de sufrimiento lleva al pueblo a sentir y buscar la protección del Dios de la Vida. La Biblia habla del clamor de un pueblo que en condiciones similares, entendió que sólo de Dios viene la vida, pues del hombre sólo proviene la muerte. El Evangelio habla del Dios de la Vida que consuela, protege y da esperanza en su justicia al oprimido.

III. Pasión de Cristo. Pasión del Pueblo

Las fechas más importantes del calendario litúrgico han acompañado la liturgia de la vida, pasión, muerte y resurrección del pueblo chileno. Hay varias fiestas especiales cuya celebración son instancias oportunas para leer la vida a través de la lectura de la Biblia. Se destacan Cuaresma y Semana Santa especialmente, y el tiempo de Adviento y Navidad. Entre estos dos tiempos se recorre el camino del éxodo de la Iglesia y los temas son el peregrinaje de la comunidad en un camino que conduce a la tierra prometida; se tocan temas como la solidaridad, el servicio, la justicia y el amor frente al odio y la violencia, el testimonio de la comunidad y el martirio de muchos de sus miembros.

IV. Cuaresma y Semana Santa

El pueblo cristiano comprometido con las luchas sociales, a partir de su inserción en las CEB's lee, en esta época, el evangelio de la pasión a partir de su propia experiencia de sufrimiento. Todos los episodios bíblicos que conforman la pasión de Cristo, son leídos e interpretados a partir de la pasión del pueblo. En este sentido no difieren de la experiencia de las comunidades primitivas que subyacen al origen de los textos de los evangelios. También ellas, en situación de minoría, de marginación social y de persecución, interpretaron a partir de sus propios sufrimientos, lo que habría sido la pasión del maestro. Esta experiencia de las comunidades cristianas primitivas en el S.I quedó plasmada en los textos evangélicos. Así hoy, las CEB's en Chile no hacen otra cosa que repetir la experiencia. Todos los años en este tiempo, las CEB's, en Santiago especialmente, pero también en otros lugares del país, celebran el viernes santo con un Vía Crucis. La columna de peregrinos recorre varias calles portando pancartas que hablan de esta identificación de la pasión de Cristo con la del pueblo de hoy.

La Sexta Estación del Vía Crucis del año 1988, según el Padre Gumucio, dice:

La señora Verónica recorrió todas las cárceles y comisarías buscando a su hijo. Le contestaban que había desaparecido.

La señora Verónica, con otras mujeres, fue a pedir al Gobernador Poncio Pilatos que les dejase ver el rostro de sus hijos o el de sus maridos. Pero los cuerpos no estaban en el Palacio del Pretorio ni en el Instituto Médico Legal. No estaban en Investigaciones ni siquiera en la CNI. Ellas siguieron buscando las cruces desde el Norte hasta el Sur. Recorriendo el desierto con la esperanza de encontrar siquiera sus huesos. La señora Verónica decía: "No quiero que ninguna madre sufra lo que yo he sufrido...".

Siempre, al llegar a casa con sus pies hinchados de tanta vereda y de tanta micro, contemplaba con besos y lágrimas el rostro torturado de su hijo, adivinando en su fotografía de cuando hizo su Primera Comunión.

Però así como se leen los sufrimientos del pueblo en la persona de Cristo y vice-versa, es decir, la pasión y la muerte, también se habla de la resurrección. En todos estos años, el pueblo chileno ha tenido de sobra la experiencia de lo que significa sufrir por otros, sabe de la muerte del inocente, sabe de la angustia del perseguido. Por lo tanto, la pasión de Cristo leída en los textos evangélicos, refuerza, además, la convicción de que sus sufrimientos no serán eternos y que después de la muerte viene la resurrección, así también en ellos. Si Cristo murió y resucitó también el pueblo, a pesar de sufrir y morir cada día, ha de resucitar a una nueva vida. Como en Cristo, el bautismo de la muerte es el paso previo a la resurrección.

Però así como hay sufrimiento del Cristo-Pueblo, también hay resurrección. La esperanza de la nueva vida se expresa en la oración final en la Décimocuarta Estación.

Pobres del mundo, vuestra vida está escondida en Dios.
Pilatos y los suyos os creen sepultados pero estáis vivos. ¡Jesucristo ha resucitado!
¡Que florezcan los campos para los campesinos que los trabajan!
¡Y los mapuches canten en su lengua la recuperación de la tierra de sus ancestros!
¡Y que cada pobre levante su cabeza y mire al Señor!...
El murió por todos, para que todos tengan vida.
¡Jesucristo ha resucitado!
¡Anda por el mundo juntando las manos de todos los pobres!
¡A sacudir cadenas! Amén...

Luisa Toledo y Manuel Vergara, matrimonio católico de una comunidad cristiana en Maipú (Santiago), perdieron dos hijos en un "enfrentamiento". Eso fue en 1986. Perdieron un tercer hijo recientemente en una extraña explosión en el sur del país. Así las cosas, ofrendaron sus tres hijos por la causa de los pobres. En medio del sufrimiento que genera esta situación, Luisa y Manuel afirman su fe en el Señor de la Vida, en la resurrección de los justos: "Si el grano de trigo no muere..." dijeron frente a esta terrible prueba. En su mensaje de respuesta a la solidaridad de la comunidad, dicen:

Porque la sangre de nuestros mártires fecunda una nueva corriente de amor, cuya fuerza incontenible es la resurrección, es el anhelo de liberación del pueblo, es la generosa entrega de miles de combatientes, es la lucha en sus múltiples formas, es el amor en la revolución hacia una sociedad nueva, justa, fraterna. Es el mismo Dios caminando con su pueblo, empujándonos.

De este modo el pueblo creyente ha asociado su sufrimiento al de Cristo, en su vida, pasión y muerte, conforme el Evangelio lo testimonia. La lectura del Evangelio en esta época de Semana Santa es una manera de reafirmar la confianza en el Dios de la Vida, en medio del sufrimiento.

V. Adviento y Navidad

Para cerrar nuestras reflexiones en torno a este compartir de experiencias de la lectura de la Biblia en el Chile de hoy, lo hacemos recordando las experiencias de fin de año, Adviento y Navidad.

Es, tal vez, el tiempo más hermoso del año. No sólo porque es primavera-verano, sino porque además es el tiempo de vivir la esperanza del mundo nuevo que viene en el Mesías Jesús. Desde luego que en este tiempo el tema del evangelio por excelencia es el tema de la esperanza y, más concretamente, la esperanza de los pobres que esperan la llegada del mundo nuevo de Dios. Nuevamente, como en ocasiones anteriores, los textos bíblicos navideños iluminan la experiencia de los pobres. Personajes como Simeón, Zacarías, María Elizabeth, José, etc., es decir, los pobres de la Biblia para quienes viene el Mesías, son el prototipo, el contexto bíblico sobre el cual los pobres de nuestro país leen su experiencia evangélica de

esperar al Mesías que viene a redimir a su pueblo. María, como mujer de pueblo que era, simboliza hoy la experiencia de la mujer chilena que sufre cada día el peso de la opresión económica y el peso del machismo de la sociedad. Son innumerables los testimonios de cómo en el Chile de hoy, en el seno de nuestras Marías, nace la semilla del nuevo pueblo que viene a superar el mundo viejo caduco y opresor en el cual hemos vivido. El cántico de María, en el capítulo 2 del evangelio de San Lucas, cobra nueva fuerza. El cántico habla de la inversión de valores, la inversión de las situaciones en el tiempo mesiánico. El pueblo canta y lee estos textos incorporados a su esperanza de la nueva sociedad que viene.

Por el otro lado, la matanza de los niños inocentes (Mateo 2.13ss.) halla su correlato —como es de esperar y suponer— en los muchos niños que mueren al nacer o en la infancia, merced a la política persecutoria de los Herodes modernos del sistema. Su muerte es prematura, en el aborto de tantas mujeres, en el parto frustrado por la miseria en que viven sus madres, o bien, mueren por inanición, por múltiples enfermedades, etc. Sin duda que mueren tantos o muchos más que en los tiempos bíblicos. No obstante, las mujeres chilenas, como las hebreas de los tiempos bíblicos (Exodo 1), muestran ser tan fuertes en la lucha por la vida y con un sentido tan profundo de la maternidad que generan vida a pesar de todo. Todo niño que nace hoy en Chile, como el Niño de Belén, es promesa y esperanza de un nuevo tiempo. En la debilidad de aquellos niños que nacen en medio de tanta miseria, se engendra la esperanza de aquellos que aguardan la redención, el nuevo tiempo, el nuevo Chile que nace en ellos.

VI. Conclusión

No cabe duda de que la lectura de la Biblia ha tenido una gran importancia en estos últimos años. Ha sido capaz de acompañar el sufrimiento y las luchas del pueblo, dar motivo para la esperanza y generar la semilla de una nueva iglesia, una iglesia que nace desde el pueblo pobre que ha encontrado en la Palabra el relato de su propia experiencia. No es posible recoger aquí los muchos testimonios de lo acontecido con la Palabra en medio de este pueblo creyente que peregrina en su éxodo hacia la tierra prometida. Es una historia que se está escribiendo cada día, con dolor, sufrimiento, miseria, con la sangre de los mártires, con el sudor de los explotados en el campo, en la ciudad, con las lágrimas de las madres y mujeres que han llorado la muerte o la desaparición de sus hijos, de sus esposos. El auge que ha tenido la lectura de la Biblia en el seno del pueblo se debe a que —sin gran dificultad— permite descubrir y sentir retratada allí su propia experiencia y hallar en esa lectura nuevas fuerzas para enfrentar el futuro con esperanza.

NOVEDADES

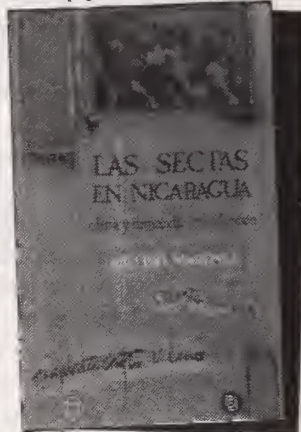


Martínez, Abelino: *Las Sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación.*

ISBN 9977-904-90-1.

Ante el arrollador avance del movimiento pentecostal, muchos dijeron que era la invasión de las sectas, otros entendieron el fenómeno como una conjura, pero tampoco faltaron los llamados a ir más allá de los gritos de alarma. Este libro quiere ser una contribución al esfuerzo que hay que hacer en esta dirección.

192 págs. US\$ 7,90

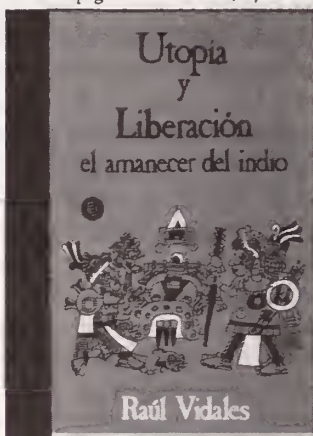


Vidales, Raúl: *Utopía y liberación: el amanecer del indio.*

ISBN 9977-904-79-0.

Las luchas étnicas de liberación, sólo pueden ser entendidas como tales en la medida que contengan tanto una crítica a las relaciones capitalistas de producción como un proyecto de sociedad alternativa global, es decir, una sociedad sin exclusiones, que no margine más a nadie.

200 págs. US\$ 7,00



Hinkelammert, Franz J. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental.*
ISBN 9977-904-89-8

La sociedad occidental tiene raíces históricas, especialmente judeo-cristianas y greco-romanas, que recrea y transforma para constituir un sujeto humano nuevo. La base de todo ese movimiento es la gran utopía de la libertad. El sujeto humano de esa utopía es devorado en nombre de ella por estructuras sociales que pretenden ser su realización, y que por tanto, la transforman en utopía destructora.

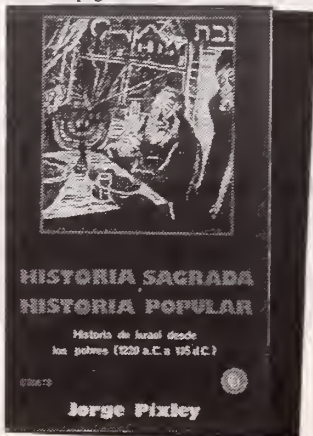
102 págs. US\$ 5,50



Pixley, Jorge: *Historia Sagrada, Historia Popular: historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*
ISBN 9977-904-94-4.

Esta obra quiere ofrecer a personas que tienen un conocimiento mínimo de los libros bíblicos y una fe en el Dios de la Biblia, un marco histórico para leer con mayor inteligencia estos libros.

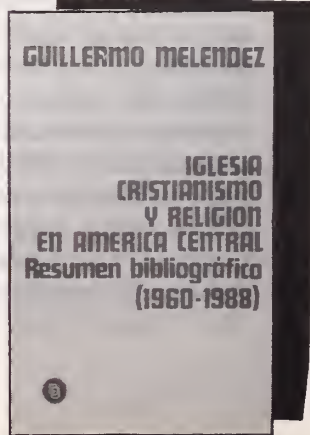
128 págs. US\$ 5,50



Meléndez, Guillermo. *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988).*
ISBN 9977-904-84-7.

No existía nada semejante hasta el momento. Se trata de un trabajo científico que será de gran utilidad para los estudiosos y agentes de pastoral, comprometidos con América Central.

96 págs. US\$ 4,00



PARA PEDIDOS O INFORMACION
ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecueménico de Investigaciones
Apartado 390-2670
SABANILLA
SAN JOSÉ - COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEICR

D.E.I. — 1989

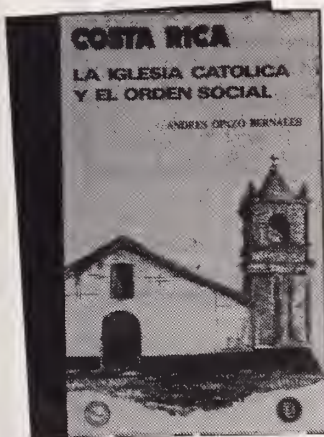
BIBLIOTECA SOBRE LA IGLESIA EN CENTROAMERICA

Opazo Bernaldes, Andrés. *Costa Rica: la Iglesia Católica y el orden social.*
ISBN 9977-904-41-3

Estudio que trata de reconstituir tanto el papel de la Iglesia al interior de los procesos políticos que han tenido lugar en Costa Rica desde 1960, como algunas experiencias de innovación pastoral en medios populares, urbanos y rurales.

224 págs.

US\$ 8,20

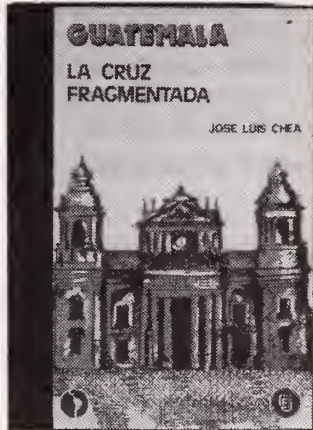


Chea Urruela, José Luis. *Guatemala: La Cruz fragmentada.*
ISBN 9977-904-64-2.

Analiza la respuesta política que la Iglesia Católica guatemalteca, mediante las diversas élites religiosas, dio a los llamamientos de cambio auspiciados por el Concilio Vaticano II y Medellín, y las implicaciones de esas respuestas en el proceso de cambio de la sociedad.

360 págs.

US\$ 8,50

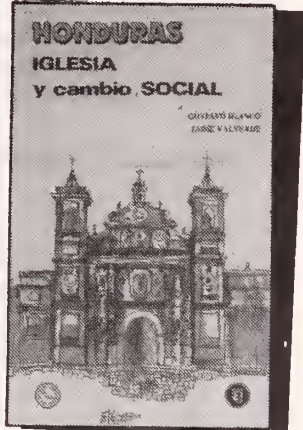


Blanco, Gustavo y Valverde, Jaime. *Honduras: Iglesia y cambio social.*
ISBN 9977-904-49-9.

Aborda la dinámica de la Iglesia Católica de Honduras, a partir de tres modelos eclesiales —el jerárquico, el desarrollista y el profético— que se conforman, crecen y estancan para volver a renacer con nuevos bríos en distintos momentos históricos.

236 págs.

US\$ 7,90

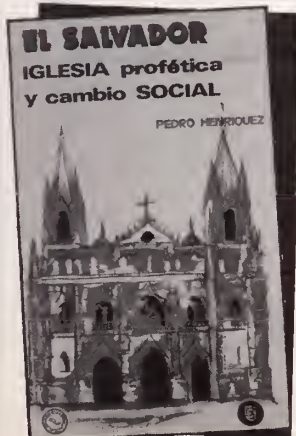


Henríquez, Pedro. *El Salvador: Iglesia profética y cambio social.*
ISBN 9977-904-82-0.

Todo cambió en El Salvador cuando la profecía irumpió en la religión, denunciando una estructura social de pecado y proponiendo en su lugar una tierra nueva y un cielo nuevo. Entonces la crisis se apresuró y el pueblo pasó de la pasividad política a la acción revolucionaria.

272 págs.

US\$ 8,00

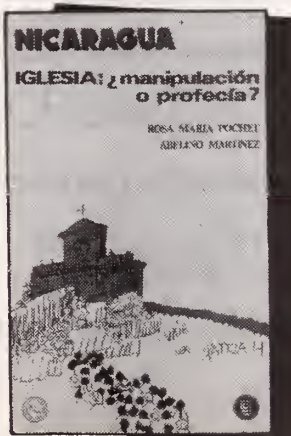


Pochel, Rosa María y Martínez, Abelino. *Nicaragua, Iglesia: ¿manipulación o profecía?*
ISBN 9977-904-40-5.

Hoy en día, no se puede hablar de las luchas de liberación en América Latina sin analizar la participación cristiana en ellas. De ahí la importancia de conocer en qué consiste propiamente la participación de los cristianos en la revolución nicaragüense

186 págs.

US\$ 7,90

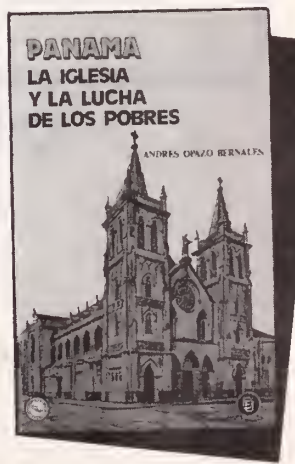


Opazo Bernaldes, Andrés. *Panamá: La Iglesia y la lucha de los pobres.*
ISBN 9977-904-78-2.

Este libro contiene una reconstrucción de las experiencias de pastoral popular más interesantes, así como un intento de su comprensión al interior del contexto social, político y religioso panameño de los últimos veinte años.

214 págs.

US\$ 7,50



CONTENIDO DEL NUMERO 1

Lectura popular de la Biblia en América Latina. Una hermenéutica de la liberación

Presentación • *Milton Schwantes*

Editorial • *Pablo Richard*

La lectura bíblica en las CEB's • *Neftalí Vélez*

Lectura popular de la Biblia en América Latina • *Pablo Richard*

Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares... • *Carlos Mesters*

Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad... • *Elsa Tamez*

Oseas: una nueva propuesta de lectura desde América Latina • *Jorge Pixley*

Jacob el pequeño: visiones en Amós 7-9 • *Milton Schwantes*

Nicaragua en la Biblia • *Javier Saravia*

Trabaja en propagar la buena noticia • *J.P. Wyssenbach*

Reseñas de libros

CONTENIDO DEL NUMERO 2

Violencia, poder y opresión

Editorial • *Dagoberto Ramírez*

Violencia y desmesura del poder • *José Severino Croatto*

Celebramos las justicias de Yavé • *Sandro Gallazzi*

¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3) • *Hans de Wit*

Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. • *José Severino Croatto*

Violencia y testimonio profético (Ev. de Marcos) • *Dagoberto Ramírez*

¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos? • *Jorge Pixley*

Reseñas de libros

SUSCRIBASE A RIBLA

COSTO DE LA SUSCRIPCION

América Latina: US \$ 12

Otros países: US \$ 20

Se publica en junio y diciembre de cada año

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de junio de 1989

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3649

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY

